قـادة الفـكر

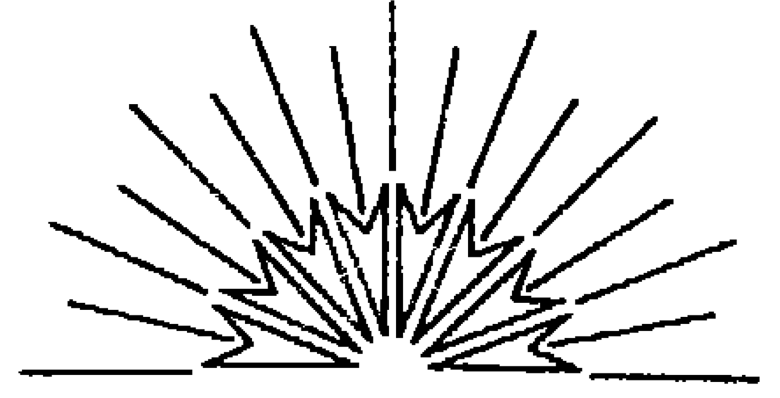
ابن رشد

فيلسوف قرطبة

ماجد فخري

ابن رشد

فيلسوف قرطبة



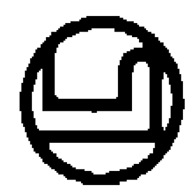
قادة الفكر

ماجد فخري

ابن رشد

فيلسوف قرطبة

طبعة ثالثة منقَّحة



دار المشرق - بيروت

دار المشرق ش.م.م – ص. ب. ٩٤٦ ، بيروت

ISBN 2-7214-8029-4

التوزيع : **المكتبة الشرقية**
ص. ب. ١٩٨٦ – بيروت ، لبنان

تصميم الغلاف : **جان قرطباوي**

مقدّمة

لابي الوليد بن رشد الذي عُرف باللاتينية باسم Averroes مكانة بارزة في تطور الفكر الفلسفي العام، يكاد لا يضاهيه فيها أحد من الفلاسفة العرب. وتعود شهرته في تطور هذا الفكر إلى دوره في شرح فلسفة أرسطوطاليس وتلخيصها. فقد وضع طائفة من أوفى الشروح على مؤلّفات هذا الفيلسوف جميعها، باستثناء كتاب «السياسة» الذي كُتب بديلاً عنه ملخصًا لجمهورية أفلاطون، دعاه «جوامع سياسة أفلاطون». وقد وصلتنا جميع هذه الشروح والتلاخيص في ترجمات عبرية ولاتينية، ترقى إلى أوائل القرن الثالث عشر، وإن كان جزء ضئيل منها قد وصلنا بالعربية أيضًا. ولدى صدورها في تلك الحقبة أصبحت هذه الشروح أساسًا للدراسات الفلسفية في أوروبا الغربية حتى مطلع العصور الحديثة، وأثبتت حق واضعها في الوقوف في طليعة ذلك الرعيل من العلماء الذين برهنوا ابتداءً بيثوفراسطس (توفي ٢٨٧ ق. م.) ومرورًا بالفارابي (توفي ٩٥٠ م.) والقديس توما الاكويني (توفي ١٢٧٤ م.) على وحدة التجربة الفلسفية، بحكم توفّرهم على دراسة نصوص «المعلم الاول» وشرحها والترويج لها. وبلغ من تبريز ابن رشد في هذا الميدان أن عُرف في الأوساط اللاتينية باسم الشارح Commentator، أو كما دعاه الشاعر دانتي (توفي ١٢٣١ م.) «صاحب الشرح الأكبر». واستمرّ العلماء يتداولون شروحه

على أرسطو حتى أواخر القرن السادس عشر. وهو تاريخ الطبعات اللاتينية المتأخرة «لمؤلفات أرسطوطاليس» المقرونة بشروح ابن رشد (١). التي عاد العلماء اليوم في المانيا وانكلترا والولايات المتحدة إلى الاشتغال بطبعها وتحقيقها وترجمتها إلى اللغات الحديثة ثانية (٢).

هذا هو الجانب «العالمي» من إنتاج ابن رشد ودوره في تطور الفكر الفلسفي في العصور الوسطى بأوروبا الغربية. إلاّ أن لهذا الفيلسوف دورًا فذًّا آخر في تطور الفكر العربي الإسلامي، يستند آخر الأمر إلى تصدّيه للتأويل الأفلاطوني المحدث للمشائيّة من جهة وانتصاره للأرسطوطالية في وجه حملات علماء الكلام، لا سيّما الأشاعرة، من جهة ثانية. وقد ألّف في هذا الباب ثلاثة تصانيف يجب اعتبارها دون مراء الركيزة الكبرى لموقفه الفكري الأصيل، هي: «تهافت التهافت» و«فصل المقال» و«الكشف عن مناهج الأدلة».

رسم ابن رشد في هذه الكتب الثلاثة الإطار الفلسفي العام للردّ على علماء الكلام وتصحيح التأويل الذي اختاره الفارابي وابن سينا (توفي ١٠٣٧م.) لفلسفة أرسطو، والتوفيق بين الحكمة والشريعة. فكان موقفه هذا الخاتمة المنطقية لقرون من الصراع بين الفلسفة اليونانية والعقيدة الإسلامية، تضاربت فيها الحلول واختلطت المفاهيم واشتبه الأمر حتى على أعظم المفكّرين. وتمتاز هذه الخاتمة بأنها لم تفرّط بشيء من المعطيات الدينية أو الفلسفية للمشكلة، وبأن ابن رشد حاول فيها أن يبرز الجانب القرآني «المحكم» من العقيدة ويقارنه بالجانب الفلسفي «البرهاني». وعنده أن الخلاف بين الشريعة والحكمة يستحيل أن يتناول هذين الجانبين، اللذين لا

(١) راجع المراجع والمصادر في آخر الكتاب.
(٢) راجع المراجع والمصادر.

يرقى إليها شكّ، وإنما يتناول الجوانب المبهمة أو «المتشابهة» من محتوى التنزيل من جهة، أو التآويل الفلسفية الفاسدة لأرسطو من جهة ثانية.

– أما من حيث المنهج، فيمتاز موقف ابن رشد عن موقف أسلافه العرب، لا سيما الفارابي وابن سينا، بتنكّبه عن الانتقائية أو الاقتطاف. فقد مزج هؤلاء الأسلاف عناصر أفلاطونية وفيثاغورية وأرسطوطالية متضاربة، كما هو معروف، في محاولتهم حسم الخلاف بين العقيدة الإسلامية والفلسفية. فأوّلوا أمهات العقائد، كخلق العالم والحشر والنبوّة والمعجزات، تأويلاً «جدليًا» تبدو بحسبه هذه العقائد في الظاهر «كنظائر» لأقوال فلسفية تختلف عنها كل الاختلاف، في الجوهر. والطريقة البرهانية التي اختارها هو تقضي باعتبار المعارف الشرعية مكمّلة للمعارف العقلية، وبأن الوحي متمّم للعقل. «فكل شريعة كانت بالوحي فالعقل يخالطها. ومن سلّم أنه يمكن أن تكون ها هنا شريعة بالعقل فقط، فإنه يلزم ضرورة أن تكون أنقص من الشرائع التي استنبطت بالعقل والوحي» (٣). وضرورة الشريعة مرتبطة بغرضها الاجتماعي الرفيع. «فهي تنحو نحو تدبير الناس الذي به وجود الإنسان بما هو إنسان وبلوغه سعادته الخاصة به» (٤)، كما يقول، وهي سعادة مثلّثة الأطراف. ففي الحياة الدنيا لا تنال هذه السعادة إلاّ بالصنائع العملية، وفي الحياة الدنيا والآخرة معًا إلاّ بالفضائل النظرية، بينما لا تنال هذه الفضائل جميعًا إلاّ بالفضائل الخلقية، التي لا «تتمكن» إلاّ بالممارسات والطقوس. فكانت الشرائع اذن «هي الصنائع الضرورية المدنية التي تؤخذ مبادئها من العقل والشرع، لا سيما ما كان منها عامًا لجميع الشرائع» (٥). فالرسالة الدينية اذن ضرورية لسعادة الإنسان. فوجب أن

---

(٣) **تهافت الفلاسفة**، بيروت ١٩٣٠، ص ٥٨٤.

(٤) المرجع السابق ص ٥٨٢.

(٥) المرجع السابق، ص ٥٨١.

نسلّم بها تسليمًا . ولا نخوض في مبادئها العامة . كما يقول ، «بقول مثبت أو مبطل» .

هذا من حيث المنهج . أما من حيث المضمون . فما يميّز فلسفة ابن رشد عن أسلافه أولاً . فهو إنكاره للمذهب الفيضي الذي أخذوه جميعًا عن أفلوطين وبرقلس من جهة . ونقضه لثنائية النفس والجسد وما يلزم عن ذلك من نتائج في باب نظرية المعرفة ، من جهة ثانية . فالمذهب الفيضي يبني على المقدمة المشهورة القائلة انه لا يصدر عن الواحد إلاّ الواحد ، وان هذا الصدور ضروري منطقيًا وفعليًا . و عند ابن رشد ان هذه المقدمة تقوم على تشبيه «الفاعل الذي في الغائب» (أي الله) بالفاعل الذي في الشاهد ، وهو العالم . والله يتنزه عن هذا التشبيه ، ما دام هو الفاعل المطلق القادر على كل شيء . وكذلك دعوى الضرورة باطلة لأنها تقوم على سلب الإرادة والعلم عن الله . والله يتنزّه عن ذلك السلب كذلك ، ما دام فعله لا ينفصل قط عن إرادته وعلمه . والمذهب الذي يختاره ابن رشد كبديل لمذهب الفيض هو مذهب «الاحداث الدائم» الذي «أخذناه عن أرسطو» ، كما يقول . والذي ينص على أن الفاعل إنما يفعل المركّب بتحريك المادة حتى تصبح قادرة على الانتقال من القوة إلى الفعل . فهو إذن مخرج لما بالقوة إلى الفعل وجامع بينهما . ولما كان الفعل بالنسبة للكائنات المركبة هو عبارة عن التركيب (أو الرباط) بين أجزائها (أي الصورة والمادة) ، كان معطي الرباط (أو التركيب) هو معطي الوجود أو الخالق (٦) .

إلاّ أن ابن رشد توقّف في مسألتين هامتين متصلتين بخلق العالم أو إيجاده . هما كيفية العلم والإرادة الإلهيتين. فهو ينكر ما ذهب إليه الفارابي وابن سينا من أن الله لا يعلم إلاّ الكليات ، وان العالم يصدر عنه ضرورة ،

(٦) تهافت التهافت . ص ١٨٠ . قارن تفسير ما الطبيعة ، الجزء الثالث ، ص ١٤٩٧ .

كما مرّ. فالله «من قِبَل أنه يعلم ذاته فقط، يعلم الموجودات بالوجود الذي هو علة في وجودها... فهو يعلم طبيعة الموجود بما هو موجود باطلاق، الذي هو ذاته» (٧). ومع ذلك فعلم الله، من حيث هو خارج عن الزمان والمكان، لا يلحق به النقص الذي يلحق بالعلم الإنساني. فكان ضربًا من «العلم الذي لا يعرف كيفيته إلاّ هو» (٨). وعليه قس الإرادة. «فالله يريد بإرادة لا تشبه إرادة البشر... وكما لا تدرك كيفية علمه، كذلك لا تدرك كيفية إرادته» (٩). وعلة ذلك أن إرادته لا نظير لها في الشاهد، فاستحال قياسها على الإرادة البشرية.

أما في ميدان علم النفس، فأبرز جوانب الخلاف بينه وبين أسلافه هو تأكيده على الوحدة العضوية بين النفس والجسد، على غرار أرسطو، وأنكاره لهبوط النفس من العالم العقلي وعودتها إليه آخر الأمر، على غرار ابن سينا وأصحابه. ومع أنه ذهب إلى أن كلا العقل الهيولاني (أي العقل الإنساني) والعقل الفعّال أزليان، فقد توقّف دون إثبات بقاء الفرد بالدليل الفلسفي، وان كان قد أقرّه إلى حد ما بالدليل الشرعي، مكتفيًا بالتأكيد على أن الفلاسفة اتفقوا على وجود المعاد، وان اختلفوا حول صفته، أي حول كونه جسمانيًا أو روحانيًا. وقد أكّد إلى ذلك على الترابط بين مختلف قوى النفس. فالارتباط بين العقل والخيال، وبين الخيال والحسّ، عنده، ارتباط وثيق، يسبغ على نظرية المعرفة عنده طابعًا واقعيًا خاصًا، ليس فيه من الاشراقيّة والتصوّف شيء.

وأخيرًا لا بدّ من الإشارة إلى وجه آخر من وجوه الخلاف بين ابن رشد

---

(٧) **تفسير ما بعد الطبيعة**، الجزء الثالث، ص ١٧٠٧.

(٨) **تهافت التهافت**، ص ٤٤٦.

(٩) المرجع السابق ص ١٤٩.

وأسلافه المشارقة. فإلى جانب اشتغاله بالفلسفة والطبّ على غرارهم، انفصل عنهم جميعًا باشتغاله بالفقه والقضاء. وبين مؤلفاته عدد من المؤلفات الفقهية وصلنا احدها، وهو «نهاية المجتهد وبداية المقتصد». وقد شغل منصب قاضي إشبيلية مدة سنتين، وقاضي قضاة قرطبة نحو عشر سنوات. فكان لا بدّ أن يضفي هذا الاشتغال بالفقه المالكي وبالقضاء طابعًا خاصًا على فلسفته، يتجلّى بوجه خاص في هذا التوفر على معالجة القضايا الشرعية والكلامية واتصالها بالفلسفة، على وجه يكاد لا يكون له نظير في تاريخ الفلسفة العربية.

ماجد فخري

- ١ -

حياة ابن رشد وآثاره

وُلد القاضي ابو الوليد محمد بن احمد بن محمد بن احمد بن رشد في قرطبة ، سنة ١١٢٦ (٥٢٠ ﻫ) . وكان ينتمي الى أسرة من أعرق الأسر الاندلسية وأبعدها شأوًا في الفقه والسياسة والقضاء . وكان جده ابو الوليد قاضي قرطبة من كبار الفقهاء المالكيين ؛ ويبدو أنه عمل على التوفيق بين الشريعة والفلسفة في بعض تآليفه ، شيمة حفيده الأكبر وانخرط في سلك الحياة السياسية كذلك . وجرياً على سنة كلا والده وجده درس فيلسوفنا الكلام والفقه وضرب بقسط وافر من آداب العربية ، فألّف مختصر المستصفى في الأصول (أي الكلام) ، والضروري في العربية ، وبداية المجتهد ونهاية المقتصد في الفقه ، وسواها ، كما يتضح من مراجعة لائحة مؤلفاته ، فكان — كما قيل — « يفزع الى فتياه في الطب كما يفزع الى فتياه في الفقه » . إلاّ أن الميدان الذي كتب له أن يبزّ فيه سائر معاصريه هو ميدان الفلسفة والطب . فأخذ الطب عن ابي جعفر هارون وعن ابي مروان ابن جربول (؟) البلنسي ، وألّف فيه التآليف الكثيرة . وكان بينه وبين ابي مروان ابن زُهر ، وهو من كبار اطباء عصره ، مودة . أما الفلسفة فقد نسج فيها على منوال ابن باجه († ١١٣٨) وابن طفيل († ١١٨٥) ، الذي يعود اليه الفضل في تقديمه الى الخليفة ابي يعقوب يوسف وحثّه على الاشتغال بتفسير ارسطو . ويروي عبد الواحد المراكشي (المتوفى بعد ١٢٢٤) ، نقلاً عن أحد تلامذة ابن رشد وحكايةً عن فيلسوفنا ، أنه لما وفد على الخليفة ابتدره هذا بقوله : « ما رأيهم في السماء ،

يعني الفلاسفة ، أقديمة هي أم حادثة » ؟ قال ابن رشد: « فأدركني الحياء والخوف وأخذت اتعلّل وانكر اشتغالي بعلم الفلسفة ، ولم اكن أدري ما قرّر معه ابن طفيل . ففهم امير المؤمنين مني الورع والحياء ، فالتفت الى ابن طفيل وجعل يتكلم على المسألة التي سألني عنها ويذكر ما قاله أرسطوطاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة ويورد مع ذلك احتجاج أهل الاسلام عليه . فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنّها في أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرّغين له . ولم يزل يبسطني حتى تكلمت ، فعرف ما عندي من ذلك . فلما انصرفت أمر لي بمال وخلعة سنيّة ومركب» (١) .

وكان من نتائج هذا اللقاء بين ابن رشد والخليفة (حوالى سنة ١١٦٩) واعجاب الخليفة به تولي فيلسوفنا لمنصب قاضي اشبيلية واقباله على تفسير آثار ارسطو ، نزولاً عند رغبة الخليفة الذي شكا لابن طفيل ذات يوم، « من قلق عبارة ارسطوطاليس أو عبارة المترجمين عنه » ورغب اليه التفرّغ لتلخيصها وتقريب اغراضها ؛ فلم يكن منه إلاّ أن عهد الى ابن رشد بهذه المهمة ، لما علمه « من جودة ذهنه وصفاء قريحته وقوّة نزوعه الى الصناعة » (٢) .

إلاّ أن اقامته في اشبيلية لم تطل ، فقد عاد الى قرطبة سنة ١١٧١ ، حيث تولّى منصب قاضي القضاة . وبعد ذلك بنحو عشر سنين (أي سنة ١١٨٢) الحق بالبلاط المراكشي كطبيب الخليفة الخاص .

ولما تولّى المنصور ابو يوسف يعقوب الخلافة ، على أثر وفاة والده ابي يعقوب يوسف سنة ١١٨٤ ، لقي ابن رشد على يده ما لقي على يدي والده من حظوة واكرام . إلاّ أن الوشاة ما زالوا بالمنصور حتى أثاروا حفيظته عليه، فأمر أن يقيم بمدينة اليسانة – على مقربة من قرطبة، مع عدد من المشتغلين بالحكمة والعلوم ، وأمر باحراق كتبه وسائر كتب

(١) المعجب في تلخيص اخبار المغرب ، ليدن ، ١٨٨١ ، ص ١٧٤–١٧٥ .
(٢) المرجع السابق ، ص ١٧٥ .

٦. شرح ما بعد الطبيعة لأرسطوطاليس*
٧. شرح كتاب السماء والعالم لأرسطوطاليس (سنة ١١٧١).
٨. شرح كتاب النفس لأرسطوطاليس (قبل ١١٨١).
٩. شرح كتاب القياس لأرسطوطاليس
١٠. شرح السماع الطبيعي لأرسطوطاليس (سنة ١١٨٦).
١١. شرح كتاب البرهان لأرسطوطاليس
١٢. شرح مقالة الإسكندر في العقل
١٣. تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطوطاليس (سنة ١١٧٤).
١٤. تلخيص الإلهيات لنيقولاوس
١٥. تلخيص كتاب الأخلاق لأرسطوطاليس (سنة ١١٧٠).
١٦. تلخيص كتاب البرهان لأرسطوطاليس (سنة ١١٧٠).
١٧. تلخيص كتاب السماع الطبيعي لأرسطوطاليس (سنة ١١٧٠).
١٨. تلخيص كتاب الكون والفساد لأرسطوطاليس
١٩. تلخيص الآثار العلوية لأرسطوطاليس (سنة ١١٧١).
٢٠. كتاب الحيوان (أو جوامع أجزاء الحيوان ونشوء الحيوان) (سنة ١١٦٩).
٢١ . مقالة في العقل .
٢٢ . مقالة في القياس .
٢٣ . كتاب في الفحص هل يمكن العقل الذي فينا وهو المسمى بالهيولاني أن يعقل الصور المفارقة أو لا يمكن ذلك، وهو المطلوب الذي كان أرسطوطاليس وعدنا بالفحص عنه في كتاب النفس* .
٢٤ . مقالة في اتصال العقل المفارق بالانسان .
٢٥ . مقالة ثانية في اتصال العقل المفارق بالانسان .
٢٦ . مقالة في التعريف بجهة نظر ابي نصر في كتبه الموضوعة في صناعة المنطق التي بأيدي الناس ، وبجهة نظر أرسطوطاليس فيها .

والفقهاء الذين درجوا ، بين الفترة والأخرى ، على المناداة بتكفير الفلاسفة والتنكيل بهم . إلاّ أن فيلسوفنا لم يلبث أن توفي في اواخر سنة ١١٩٨ في مراكش ، في أوّل دولة الناصر خليفة المنصور .

* * *

أما مؤلفاته فيمكن قسمتها الى اربعة اقسام :

أ — شروح أو مصنّفات فلسفية وعلمية .
ب — شروح أو مصنّفات طبية .
ج — مصنّفات كلامية وفقهية .
د — مصنّفات ادبية ولغوية .

وهاك ثبتاً بجملة هذه المؤلفات ، كما ترد في أهم المراجع القديمة .

أ . شروح أو مصنّفات فلسفية وعلمية (١):

١. جوامع كتب ارسطوطاليس في الطبيعيات والإلهيات (وفيه جوامع كتاب النفس)* (٢) (سنة ١١٨١).
٢. الجوامع في الفلسفة.
٣. جوامع الحس والمحسوس ، الذكر والتذكر ، النوم واليقظة ، الأحلام ، تعبير الرؤيا (أي Parva Naturalia لأرسطو). (بعد ١١٦٩).
٤. جوامع الخطابة والشعر* (سنة ١١٧٤).
٥. جوامع سياسة أفلاطون (٣).

(١) تقع شروح ابن رشد على أرسطو في ثلاث حلقات : أ) تفاسير أو شروح كبرى (ومعظمها توجد في ترجمات لاتينية في أهم مكاتب اوروبا ، إلاّ أن أصولها العربية مفقودة) ؛ ب) تلاخيص أو شروح وسطى ؛ ج) جوامع أو شروح صغرى. Paraphrase أو Compendia.

(٢) تدل هذه العلامة على ان الكتاب مطبوع .

(٣) نشر روزنتال الترجمة العبرانية القديمة مع ترجمة انكليزية لهذا الكتاب المفقود في الاصل العربي — راجع : E. I. J. Rosenthal, *Averroes' Commentary on Plato's Republic*, Cambridge, 1956.

٦. شرح ما بعد الطبيعة لأرسطوطاليس *
٧. شرح كتاب السماء والعالم لأرسطوطاليس (سنة ١١٧١).
٨. شرح كتاب النفس لأرسطوطاليس (قبل ١١٨١).
٩. شرح كتاب القياس لأرسطوطاليس
١٠. شرح السماع الطبيعي لأرسطوطاليس (سنة ١١٨٦).
١١. شرح كتاب البرهان لأرسطوطاليس
١٢. شرح مقالة الإسكندر في العقل
١٣. تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطوطاليس (سنة ١١٧٤).
١٤. تلخيص الإلهيات لنيقولاوس
١٥. تلخيص كتاب الأخلاق لأرسطوطاليس (سنة ١١٧٠).
١٦. تلخيص كتاب البرهان لأرسطوطاليس (سنة ١١٧٠).
١٧. تلخيص كتاب السماع الطبيعي لأرسطوطاليس (سنة ١١٧٠).
١٨. تلخيص كتاب الكون والفساد لأرسطوطاليس
١٩. تلخيص الآثار العلوية لأرسطوطاليس (سنة ١١٧١).
٢٠. كتاب الحيوان (أو جوامع أجزاء الحيوان ونشوء الحيوان) (سنة ١١٦٩).
٢١ . مقالة في العقل .
٢٢ . مقالة في القياس .
٢٣ . كتاب في الفحص هل يمكن العقل الذي فينا وهو المسمى بالهيولاني أن يعقل الصور المفارقة أو لا يمكن ذلك، وهو المطلوب الذي كان أرسطوطاليس وعدنا بالفحص عنه في كتاب النفس* .
٢٤ . مقالة في اتصال العقل المفارق بالانسان .
٢٥ . مقالة ثانية في اتصال العقل المفارق بالانسان .
٢٦ . مقالة في التعريف بجهة نظر ابي نصر في كتبه الموضوعة في صناعة المنطق التي بأيدي الناس ، وبجهة نظر أرسطوطاليس فيها .

٢٧ . كتاب في الفحص عن مسائل وقعت في العلم الالهي في كتاب الشفاء لابن سينا .
٢٨ . مسألة في الزمان .
٢٩ . مقالة في فسخ شبهة من اعترض على الحكيم وبرهانه في وجود المادة الأولى وتبيين أن برهان أرسطو هو الحق المبين.
٣٠ : مقالة في الرد على ابن سينا في تقسيمه الموجودات الى ممكن على الاطلاق وممكن بذاته واجب بغيره والى واجب بذاته .
٣١ . مسائل في الحكمة .
٣٢ . مقالة في حركة الفلك .
٣٣ . كتاب في ما خالف ابو نصر لأرسطوطاليس في كتاب البرهان من ترتيبه وقوانين البراهين والحدود .
٣٤ . مقالة في القياس الشرطي .
٣٥ . مسألة في أن الله تبارك وتعالى يعلم الجزئيات .
٣٦ . مقالة في الجرم السماوي (سنة ١١٧٩).
٣٧ . كتاب تهافت التهافت* (سنة ١١٨٠).
٣٨ . مختصر المجسطي .

ب. شروح أو مصنّفات طبية :

١ . كتاب الكليات* (بين ١١٦٢ و١١٦٩).
٢ . شرح الأرجوزة المنسوبة الى ابن سينا في الطب .
٣ . تلخيص كتاب المزاج لجالينوس .
٤ . تلخيص كتاب التعرّف لجالينوس .
٥ . تلخيص كتاب القوى الطبيعية لجالينوس .
٦ . تلخيص كتاب العلل والاعراض لجالينوس .
٧ . تلخيص كتاب الحمّيات لجالينوس (سنة ١١٩٣).

٨ . تلخيص كتاب الاسطقسات لجالينوس .
٩ . تلخيص اول كتاب الأدوية المفردة لجالينوس .
١٠ . تلخيص النصف الثاني من كتاب حيلة البرء لجالينوس .
١١ . مراجعات ومباحث بين أبي بكر بن الطفيل وابن رشد في رسمه للدواء في كتابه الموسوم بالكليات .
١٢ . مقالة في المزاج.
١٣ . مقالة في حمّيات العفن .
١٤ . مسألة في نوائب الحمّى .
١٥ . مقالة في الترياق .

ج. مصنّفات فقهية وكلامية :

١ . كتاب التحصيل .
٢ . كتاب المقدمات .
٣ . كتاب نهاية المجتهد وبداية المقتصد*.
٤ . كتاب مناهج الأدلة (أو الكشف عن مناهج الأدلة)* (سنة ١١٧٩) .
٥ . فصل المقال فما بين الحكمة والشريعة من الاتصال* .
٦ . مقالة في أن ما يعتقده المشاؤون وما يعتقده المتكلمون من أهل ملّتنا في كيفية وجود العالم متقارب في المعنى.
٧ . شرح عقيدة الامام المهدي (ابن تومارت) .
٨ . مختصر كتاب المستصفى للغزالي .

د . مصنّفات ادبية ولغوية :

١ . الضروري في النحو .
٢ . كلام على الكلمة والاسم المشتق .

ابن رشد بين المشائين العرب وأرسطو [1]

في بسطنا لفلسفة ابن رشد ينبغي التمييز بين ناحيتين مختلفتين : ناحية تقتصر في جملتها على تفسير تآليف أرسطو والتعليق عليها ، وناحية يتجاوز فيها فيلسوفنا التفسير والتعليق ويتصدى لمعالجة بعض القضايا الفلسفية والكلامية الهامة ، لا سيما في معرض الردّ على الاشاعرة خاصة والمتكلمين « من أهل ملّتنا » عامة . والحق أن الناحية الأولى تنطوي ، بالاضافة الى التفسير والتعليق ، على جانب هامّ من الحجاج تحفل به شروحه الكبرى والوسطى يردّ فيه على سلفه من المشائين العرب ، لا سيما الفارابي وابن سينا ، مقرّراً ما صحّ عنده من مذهب « الحكيم »، ونابذاً ما أدخله هؤلاء « المتأخرة من فلاسفة الاسلام » على هذا المذهب من اقوال لا تمتّ اليه بصلة عنده . وقبل أن نعرض لأهم مآخذ ابن رشد على المشائين العرب في تأويلهم لفلسفة أرسطو ، يجدر بنا أن نشير الى أن تفسير فيلسوفنا لفلسفة أرسطو لا يختلف عن تفسير هؤلاء المشائين في الجوهر وحسب، بل في الشكل ايضاً . فقد درج شرّاح ارسطو العرب (لا سيما الفارابي وابن سينا) على سنّة شرّاح أرسطو اليونان كثامسطيوس († ٣٨٨) والأسكندر الأفروديسي († ٢٠٥ ؟) وسنبلقيوس († ٥٣٣) وسواهم ، الذين كانوا يصنّفون ما يعرف بالجوامع أو التلاخيص (المفرد Paraphrase أو Compendium)، يحملون فيها غرض أرسطو في باب ما من أبواب فلسفته العامة . مثال ذلك رسالة الاسكندر « في العقل »

---

(١) ظهر بعض هذا الفصل في دائرة المعارف ، بيروت ، ١٩٦٠ .

التي اصبحت فيما بعد بمثابة نموذج يحتذيه الشرّاح ، لا سيما العرب منهم ، كلّما عمدوا الى بسط مذهب أرسطو في العقل ، كما نجد من أمر رسالة الكندي ، فرسالة الفارابي ، فرسالة ابن رشد نفسه في هذا الباب . فأساس هذه الرسائل ارسطوطاليسي واضح ، فهي في جملتها مستنبطة مما يضعه أرسطو في الكتاب الثالث من مقالة النفس في مسألة الادراك أو العقل ، إلاّ أنها ليست شروحاً أو تفاسير بالمعنى الدقيق . والحق أن الفضل في استخدام أسلوب التفسير الأصيل للنصوص الأرسطوطاليسية استخدامًا تامًا يعود إلى ابن رشد وعنه أخذه القديس توما (+ ١٢٧٤) في القرن الثالث عشر (١) . ففي التفاسير (أو الشروح الكبرى) يعمد فيلسوفنا الى النص الارسطوطاليسي فيتناوله بالتفسير والتعليق فقرة فقرة وعبارة عبارة ، ويستطرد في بعض الأحوال الى ايراد نصوص مستمدّة من تآليف أرسطو الأخرى ، وقد يعمد إلى التخريج اللغوي للألفاظ المفسّرة . وهذا الأسلوب مستمد ، كما يبدو ، من أسلوب التفسير القرآني الذي تأثر أصحابه بالمدرسة السريانية في التفسير ، وهي مدرسة توفّرت على المباحث اللغوية في تفسيرها للنصوص الفلسفية واللاهوتية ، خلافًا للمدرسة الاسكندرانية (اليونانية) التي كانت تنزع نزعة فلسفية تجريدية تميّزت بتنكّبها عن الظاهر وأخذها بالتأويل الباطن . ومهما يكن من أمر فقد برّز ابن رشد في حقل التفسير أو الشرح هذا تبريزًا لم يضارعه فيه أحد ، حتى بات يعرف في العصور الوسطى بإمام شرّاح أرسطو.

هذا من حيث الشكل . أما من حيث الجوهر ، فقد امتاز ابن رشد عن سائر المشائين العرب في عمله على النفوذ الى غور فلسفة أرسطو ، وتنقيتها من الشوائب الأفلاطونية المحدثة التي كانت قد علقت بها على يد الشرّاح الاسكندرانيين كسنبلقيوس († ٥٣٣) ويوحنا النحوي († ٥٦٨) ، الذين نسج العرب على منوالهم ، ما وسعه ذلك . ولم يكن ذلك بالمطلب

(١) في كتاب الانصاف وبعض المصنفات الاخرى يعتمد ابن سينا أسلوب التفسير الأصيل الى حد ما ، ولكنه لا يلتزمه كل الالتزام . وكذلك الفارابي في شرح كتاب العبارة لأرسطو.

اليسير في حقبة لم تكن أساليب دراسة النصوص الفلسفية دراسة علمية معروفة فيها بعد ، ولم تكن النصوص الأصلية مبذولة للشرّاح العرب الذين كانوا يجهلون اليونانية جملة .

ازاء هذا التوفّر على بسط فلسفة أرسطو « الذي كمل معه الحق » ، كما يقول ابن رشد ، خالصة من الشوائب ، لم يكن بدعاً أن يأخذ فيلسوفنا على المشائين العرب ، لا سيما ابن سينا ، مآخذ عدة تتصل بصميم تأويلهم الأفلاطوني المحدث لأرسطو وعملهم على التقريب بين افلاطون وأرسطو .

أ . أما التقريب بين أفلاطون وأرسطو الذي عمل عليه الفارابي خاصة في كتابه الموسوم « الجمع بين رأيي الحكيمين » ، وعلى منواله نسج ابن سينا ، فهو يدلّ دلالة واضحة عند ابن رشد على تقصير المشائين العرب عن ادراك أغراض أرسطو . فأرسطو ينفصل ، كما هو معروف ، عن أستاذه أفلاطون حول عدد من القضايا الفلسفية الكبرى ، بحيث يصحّ القول أن قسماً هاماً من فلسفة أرسطو هو عبارة عن ردّ محكم على افلاطون. ويتطرّق ابن رشد في عدة مواضع من كتبه الى أهم مآخذ أرسطو على أفلاطون ، وينتصر له في حملته على الافلاطونيين عامة من « الذين يضعون هذه الكليات (أي المُثل الافلاطونية) جواهر قائمة بانفسها ومفارقة » ، لما يثيره هذا القول من اشكالات يستحيل عليهم الانفصال عنها ، أوّلاً ، ولأنه لا يجدي فتيلاً في تأويل معرفتنا بالاشياء الجزئية أو الدلالة على وجودها ، ما دام ذلك الوجود جزئياً في جوهره ، ثانياً ، ولأن ادلّتهم عليه لا تخرج عن «الاقاويل الشعرية اللغزية التي تستعمل في تعليم الجمهور » (١) ، ثالثاً .

ب. كذلك يتناول ابن رشد مذهب المشائين العرب في الصدور ، وهو حجر الزاوية من بنيانهم الفلسفي ، فينكر أن يكون له بفلسفة

---

(١) راجع جوامع ما بعد الطبيعة ، حيدر آباد ، ١٩٤٧ ، ص ٤٨ و ٥٦ ، قارن أرسطو ما بعد الطبيعة ، ١ ، ٩٩٠ب الخ.

أرسطو صلة: فهو «شيء لا يعرفه القوم»، أي أرسطو وأصحابه ، كما يقول، وتعود تبعة ترويجه بين العرب الى الفارابي وابن سينا وأتباعهما « الذين غيّروا مذهب القوم في العلم الالهي حتى بات ظنّياً » (١) . ينصّ هذا المذهب على أن الموجودات الجزئية تصدر عن الأول (وهو الله) ضرورة ، وذلك بتوسّط سلسلة من المبادئ المفارقة للمادة ، تعرف بالعقول المفارقة . ولما كان لا يصدر عن الواحد إلاّ الواحد عندهم ، فقد ذهبوا الى أن الكثرة تدخل على الموجودات من قبَل نسبتها المزدوجة الى الأول من جهة، والى ذواتها من جهة أخرى؛ أي من قبَل كونها واجبة بالأول وجائزة بذاتها(٢).

وهذا المذهب ينطوي على مغالطات . منها أن اصحابه انما انتهوا اليه من جرّاء تشبيههم « الفاعل الذي في الغائب » (أي الله) بالفاعل الذي في الشاهد ، فلزم عن ذلك أن الفاعل ذاك يفعل موجودًا واحدًا بعينه ، شيمة الفاعل الجزئي. وفي ذلك ما فيه من غضّ من شأن الله وحد من قدرته المطلقة على الفعل . أما أرسطو فيرى أن الفاعل الأوّل فاعل مطلق لا يختص فعله بمفعول دون مفعول ، فلم يمتنع عليه ايجاد الكائنات على اختلافها ، البسيط منها والمركب.وما مردّ وحدته إلاّ للمعنى الذي تكتسب الأشياء وجودها منه ، كل بحسب طبيعته ، وتشترك فيه على الرغم من

---

(١) راجع تهافت التهافت ، بيروت ، ١٩٣٠ ، ص ١٨٢ .

(٢) لا يخلو مذهب ابن رشد في الصدور من تناقض . ففي جوامع ما بعد الطبيعة (ص ١٥٦) الخ. يعتمد المبدأ الذي يبني عليه الافلاطونيون المحدثون مذهبهم في الصدور ، وهو « أن الواحد البسيط بما هو واحد بسيط انما يلزم عنه واحد »، في تعليل صدور الموجودات عن العلة الأولى (أي محرك الفلك المكوكب الذي يصدر بدوره عن المبدأ الأول أو الله) عنده . — وقد ألف ابن رشد جوامع ما بعد الطبيعة سنة ١١٧٤ ، بينا ألف التهافت سنة ١١٨٠ . وهو يتحفظ في ايراد هذا المذهب في الجوامع بعض التحفظ وينسبه الى « المحدثين من فلاسفة الاسلام ، كأبي نصر وغيره » والى « ثامسطيوس من القدماء وافلاطون » — مردفاً « أن هذا الذي ذكرته هو أوثق البيانات التي اعتمدوها في هذا المذهب » (ص ١٦) — وكانه أراد التنصل منه .

تنوّعها : كما هي حال الأشياء الحارة التي تستمد جميعها معنى الحرارة من النار — وهي الحار الأول (١) .

ثم إن دعواهم ان الكثرة (أو التركيب) تدخل على الموجودات من جرّاء عقل المعلول الأول لذاته ولمبدأه (أي الله) على وجهين ، كما تقدم ، فباطلة ، لأن العاقل والمعقول شيء واحد لدى العقل البشري ، ناهيك بالعقول المفارقة . وكل هذا لا يلزم عن اقوال أرسطو الذي يذهب الى أن وجود الأشياء المركبة متّصل بمبدأ تركيبها أو ارتباطها : فكان « معطي الرباط (أو التركيب) هو معطي الوجود » عنده في سائر الموجودات التي لا يصحّ وجودها إلاّ بارتباط بعضها مع بعض ، كما هي الحال في الأشياء التي تتركب من المادة والصورة ، وهي جملة الموجودات في عالم الكون والفساد ، التي تسند اليها الكثرة او التركيب (٢) .

ج . ويتصل بمذهب المشائين العرب في الصدور قول ابن سينا منهم خاصة أن الايجاد عبارة عن اختراع الصور وابداعها (دون الموادّ) واثباتها في الهيولى من قبل « واهب الصور » ، أو العقل الفعال . فقد ذهب ابن سينا الى أن الصور الجوهرية تفيض عن جوهر مفارق هو العقل الفعال الذي يدعوه من جرّاء ذلك « بواهب الصور » ، لدى حصول الاستعداد في المادة (٣) . ويرى ابن رشد أن هذا القول يؤدي الى إنكار تأثير الأشياء بعضها في بعض ، وهو ما يعرف بالسببية الطبيعية ، ما دام الحدوث عبارة عن استعداد في المادّة لتلقي الصور المنبثقة عن العقل الفعال وحسب . وهذا القول أقرب الى مذهب افلاطون عنده . ومع أن ابن سينا لا ينكر الدور الذي تلعبه المادّة في الأحداث الطبيعية ، إلاّ أنه يعزو الدور الجوهري في ذلك لفاعل من خارج ، فكان مذهبه

(١) تهافت ص ١٨٠–١٨١ .

(٢) نفس المرجع وص ١٥٢ ؛ وتفسير ما بعد الطبيعة ، بيروت ، ١٩٤٨ ج ٣ ، ص ١٤٩٨ — الخ .

(٣) تفسير ما بعد الطبيعة ، جزء ٣ ، ص ١٤٩٨ ؛ وجزء ٢ ، ص ٨٨٢ . قارن النجاة ، مصر ١٩٣٨ ، ص ٢٨١ — الخ .

في السببية شبيهاً الى حدّ ما بمذهب المتكلمين من الأشاعرة الذين انكروا السببية الطبيعية جملة واحدة ، كما سنرى في الفصل التالي ، ونسبوا الفعل من جميع وجوهه الى الفاعل الأول ، أي الله .

د . كذلك يأخذ فيلسوفنا على ابن سينا قوله أن الوجود (أو الأنيّة) زائد على الماهية ، فكان بمثابة العرض بالقياس الى الماهية ، وهو خلف عنده. اذ يلزم عن هذا القول أن الوجود ليس مما يتقوّم به الموجود ، بل هو عرض مشترك بين المقولات العشر (ما دامت هي موجودة جميعها) ، فكان العرض قائماً بالعرض وهو ممتنع . وكذلك يلزم عنه أن ماهية الشيء متميّزة عن وجوده ومنفصلة عنه (وهو فحوى مذهب افلاطون في الكليات أو الصور) هو ممتنع ايضاً ، لأن ماهية الشيء لا تطلب إلاّ اذا صحّ وجوده ، فكان الوجود متقدماً على الماهية وكانت الماهية محمولة عليه وليس العكس . وما الماهية التي تتقدّم الوجود إلاّ الماهية ، من حيث اللفظ الذي يدلّ عليها وحسب. وعند ابن رشد ان ابن سينا الذي « مزج علمه الالهي بكلام الأشاعرة » قد نسج في ذلك على غرار المتكلمين(١).

يعود ابن رشد الى هذه المسألة في المواضع التي أوردناها في الحاشية وفي سواها من تآليفه الأخرى لأنها تمثل بنداً هاما من بنود خلافه مع ابن سينا والمشائين العرب . فابن سينا الذي ينسب اليه التمييز المشهور بين الأنية والماهية (essence et existence) يذهب الى أن الماهية لا غناء لها في تقوّم الموجود أو وجوده ، فاقتضى أن يضاف اليها عامل من خارج هو الوجود (أو الأنيّة) . ولما كان هذا العامل خارجاً عن الماهية وجب اسناده الى مؤثّر أو فاعل خارج عنه هو واجب الوجود(٢) . فيكون ابن سينا قد بنى على هذا التمييز بين الأنية والماهية وعلى التمييز بين الممكن والواجب المتّصل به دليله على وجود الواجب ، الذي يعتبره ابن رشد دليلاً « جدلياً غير صادق » ، كما سنرى .

---

(١) تفسير ما بعد الطبيعة ، جزء ١ ، ص ٣١٣ ؛ وجزء ٣ ، ص ١٢٧٩ ، تهافت ص ٣٠٤–٣٠٥ . ، جوامع ما بعد الطبيعة ، ص ١٠ و ١١ .

(٢) النجاة ، ص ٢٣٥ – الخ .

وردّ ابن رشد على ابن سينا في هذا الباب لا يخلو من بعد غور عندنا . فحين يضع ابن سينا أن الوجود حال تعرض للماهية فتكتسب من جرّائها الوجود الفعلي ، فانما يضمر أن للماهية وجوداً سابقاً من وجه ما ؛ وذلك هو فحوى مذهب افلاطون في الكليات . فاذا صحّ ذلك بات قولنا أن الوجود انما يعرض للماهية بحد ذاته متناقضاً ، ما دامت الماهية موجودة أصلاً ، بل ما دامت متقدمة على الموجود الجزئي في الوجود . وليس يجدي في تعليل ذلك أن يقال أن وجود الماهية تلك وجود بالقوة لا بالفعل ، لأن هذا القول اذا صحّ لزم عنه أن طبيعة الماهية هي من طبيعة الهيولى التي تختص بصفة الامكان او القوة المتقدمة على صفة الوجود بالفعل ، وهو خلاف ما يعنيه كلا افلاطون وابن سينا . فاذا كان ذلك كذلك كان قول ابن سينا بماهية متقدمة على الوجود خُلفاً ، كما مرّ ؛ لأن ماهية الموجود يستحيل فيها أن تنفصل عن وجوده أو تسبق هذا الوجود إلاّ على سبيل السلب الذهني . فنحن قد نتصوّر ماهية سرير لم يوجد بعد ، إما بناء على معرفتنا بما هو السرير على سبيل الاستقراء والتجريد السابقين ، وإما بناء على تصوّر حال السرير قبل أن يوجد ، على سبيل السلب الذهني ، اي تصوّر انتفاء السرير ، وهذا التصوّر متصل بدوره بمعرفة سابقة بماهية السرير مستمدة من وجود سرير جزئي ما .

هـ . ومن مآخذ ابن رشد الكبرى على ابن سينا (والفارابي) ايضاً قسمته للموجود الى الممكن والضروري ، وزعمه أن الممكن نفسه صنفان: ممكن بذاته وضروري بغيره . وقد ألّف ابن رشد « مقالة في الرد على ابن سينا في تقسيمه الموجودات الى ممكن على الاطلاق وممكن بذاته واجب بغيره والى واجب بذاته » — كما يتضح من مراجعة لائحة تصانيفه(١). وهو يتطرّق الى هذه المسألة في عدّة مواضع من تآليفه الأخرى كتفسير ما بعد الطبيعة ، و « التهافت » . وابن سينا يعتمد هذه القسمة للموجود الى الممكن والضروري أساساً لتدليله على وجود الواجب ، شيمة

---

(١) راجع اعلاه ص ١٤ ، وهذه المقالة مفقودة .

عامة المتكلمين ، كما مرّ . اذ لما صحّ عنده أن العالم بجملته ممكن ، لزم أن يكون له علّة واجبة ، وإلاّ لتسلسل الأمر الى ما لا نهاية .

وعند ابن رشد أن هذا الدليل لا يعدو « الأقاويل الجدلية غير الصادقة » (١) ، لانه يقوم على مقدّمات فاسدة . اولاً ، لأن القول أن العالم ممكن بذاته وضروري بغيره متناقض ، إذ لا يجوز أن يكون الشيء بذاته ممكناً وهو مع ذلك ضروري بغيره «إلاّ لو أمكن أن ينقلب طبعه»(٢). ثانياً ، لأنه ليس من « المعروف بنفسه » أن العالم بأسره ممكن . لأننا متى وضعنا سلسلة الأسباب الطبيعية والمفارقة التي تفعل في أي موجود موجود تحتّم وجوده على الوجه الذي عليه وجد ، فبات كل ما في العالم ضرورياً . ومن أنكر الضرورة في مصنوعات الصانع وفي كيفيات الاشياء ومقاديرها ، فقد أنكر الحكمة في صنعها بل جحد وجود الصانع الحكيم أصلاً . « وبالجملة متى رفعنا الاسباب والمسبّبات (الضرورية) لم يكن هاهنا شيء يردّ به على القائلين بالاتفاق ، أعني الذين يقولون لا صانع هاهنا ، وأن جميع ما حدث في هذا العالم انما هو عن الاسباب المادية (بالاتفاق) » (٣) — كما يقول فيلسوفنا . ثالثاً ، يخطئ ابن سينا حين يصف العالم بأنه أزلي وممكن معاً . أولاً لأن الامكان من طبيعة ما هو بالقوة ، فاذا حصل الممكن بالفعل لم يعد ممكناً ، بل بات ضرورياً . وبيّن أن وجود العالم حاصل بالفعل . وثانياً، لأن الممكن والأزلي متناقضان ، فيستحيل أن يكون العالم أزلياً وممكناً معاً ، لأن الامكان في الأمور الأزلية ضروري ، كما يقول أرسطو . فما كان ممكناً أن يكون أزلاً ، فواجب أن يكون أزلاً ؛ فالممكن الأزلي هو والضروري (أو الواجب) سيّان . لأننا اذا وضعنا موجوداً لم يزل ممكناً ، كان ذلك الموجود بمثابة الضروري(٤) ، لأنه يتحتم فيه اذ ذاك أن يوجد ابداً فلا يكون

(١) جوامع ما بعد الطبيعة ، ص ٥ .

(٢) تفسير ما بعد الطبيعة ، جزء ٣ ، ص ١٦٣٢ .

(٣) الكشف عن مناهج الأدلة ، مصر ، ل. ت. ص ٨٦ والتهافت ، ص ٤١٣ .

(٤) التهافت ، ص ٩٨ .

ممكناً ، أو لا يوجد ابداً ، فلا يكون ممكناً أيضاً .

هذه اذن أهم الحجج التي يوردها ابن رشد في معرض ابطاله لقسمة الموجود الى الممكن والضروري ، عند ابن سينا ، وابطال دليله المشهور على وجود واجب الوجود الذي يبنى على « مقدمة الامكان » ، وما يتصل به من أدلة على وجود الله عند عامة المتكلمين ، الذين يرى ابن رشد أن ابن سينا قد تأثر بهم في هذا الباب . ولو كان هدفنا المفاضلة في هذا المقام ، لتطرقنا الى اثبات مدى صحة هذه الحجج أو فسادها بأسهاب. ويكفي أن نشير هنا الى أن ابن رشد انما يقوّض اسس دليل ابن سينا على وجود الواجب إذ يقوّض المقدّمات التي يبنى هذا الدليل عليها . فالعالم الذي يبني ابن سينا على استقراء صفة من صفاته دليله على الله (وهو سبيل الفيلسوف الوحيد الى اثبات الله أصلاً) عالم موجود بالفعل ، فاستحال ان يقال فيه أنه ممكن او ممتنع ، لأن الامكان من طبيعة ما هو بالقوة والامتناع من طبيعة ما لا يوجد قط(١) . ولو اختار ابن سينا صفة الجواز ، دون صفة الامكان ، لكان لدليله شأن آخر . فمن المتكلمين كالباقلاني (+ ١٠١٣) والجويني (+ ١٠٨٥) وفخر الدين الرازي (+ ١٢٠٩) من اختار هذا الدليل فعلاً ، فذهبوا الى ان العالم بما فيه جائز ، أي أنه لا يمتنع فيه أن يكون على خلاف ما هو عليه ، فاقتضى أن يكون ثمت مخصّص أو مرجّح أوجب اختصاصه بالحال التي هو عليها ، وذلك هو الله . ومع أن ابن رشد لا يميّز بين هذين الدليلين في الكشف عن مناهج الأدلة (٢) ، إلاّ أن بينهما تبايناً أساسياً ، وهو أن

---

(١) راجع النجاة ، ص ٢٣٥ . لاحظ التناقض الواضح في عبارة ابن سينا : « لا شك أن هنا « وجوداً » . وكل موجود فاما واجب واما ممكن . فان كان واجباً فقد صح وجود الواجب وهو المطلوب . وإن كان ممكناً ... » . فاذا كان هنا وجود ، كما يقول ، فهو وجود بالفعل ، فاستحال أن يكون ممكناً ؛ اذ أن تعريف الممكن عند ابن سينا أنه « هو الذي متى فرض غير موجود أو موجوداً لم يعرض منه محال » — وتلك ماهية ما هو بالقوة — لأن الموجود بالفعل يستحيل أن يفرض غير موجود دون تناقض ، والعالم موجود بالفعل عنده لا بالقوة .

(٢) الكشف ، ص ٤١–٤٢.

الجواز قد يسند الى الموجود بالفعل اسناداً اعتبارياً أو ذهنياً ، بينا يستحيل اسناد الامكان اليه ، كما مرّ . ومهما يكن من أمر ، فمأخذ ابن رشد على الدليل الثاني لا يختلف عن مأخذه على الدليل الأول اختلافاً جوهرياً. فسواء اخترنا دليل الامكان أم دليل الجواز ، فاننا نكون قد رفعنا الضرورة عن الاشياء ، وابطلنا الحكمة من صنعها ، ونسبنا صانعها الحكيم الى السفه .

* * *

هذه هي مآخذ فيلسوفنا الكبرى على المشائين العرب عامة وابن سينا خاصة. وسنرجئ حتى فصل آخر التطرّق للنواحي التي ينفصل فيها ابن رشد عن الفارابي وابن سينا في مسألة قدم العالم وصفات الله وصلة الحكمة بالشريعة ، لمنزلة هذه القضايا من مذهب ابن رشد الفلسفي الخاص . أما المآخذ الفرعية التي يأخذها ابن رشد على هذين الفيلسوفين فنكتفي بالاشارة اليها اشارة عابرة . أ) فهو يأخذ على ابن سينا قوله أن وجود المادة يتبرهن في العلم الالهي دون العلم الطبيعي ؛ ب) ويعتبر وجود الطبيعة بيناً ، خلافاً لقول ابن سينا بافتقاره الى دليل (١) ؛ ج) وكذلك يأخذ عليه قوله أن اثبات السبب الهيولاني والمحرّك الاقصى هو من اختصاص العالم الالهي دون العالم الطبيعي ، ويعزو الى هذا الغلط « المعاندات التي عانده بها ابوحامد في كتابه في التهافت » (٢) . فالعالم الالهي عنده يتسلم وجودها عن العالم الطبيعي ، وبناء على ذلك يشرح الجهة التي يكون بها المحرّك الأقصى محرّكاً للاجرام السماوية وما يليها من الموجودات . د) ومن المآخذ الفرعية التي يأخذها عليه أخيراً تفرّده بالقول بالقوة الواهمة (وهي الحس الغريزي عند الحيوان) ، التي لا تتميّز عن المتخيلة عند سائر الفلاسفة(٣) ، ولا سيما أرسطو ، الذي ينسب هذه القوة الى فعل المتخيلة عند الحيوانات العليا التي تتصف بقوة الخيال ، دون الحيوانات الدنيا .

(١) جوامع السماع الطبيعي ، ص ١٨ و ٦ .
(٢) جوامع ما بعد الطبيعة ، ص ٥ .
(٣) التهافت ، ص ٥٤٦ .

الشريعة والفلسفة

أو منزلة العقل من الإيمان

لم يكن ابن رشد أول من طرق باب التقريب بين الشريعة والحكمة ، أي بين العقيدة المنزلة من جهة ، وبين معطيات العقل الطبيعي من جهة أخرى . ولعلّ أقدم فيلسوف طرق هذا الباب هو فيلون الاسكندراني (توفي سنة ٥٠ ب.م.) الذي عمل على تأويل الشريعة الموسوية تأويلاً عقلياً والتقريب بين ما انطوت عليه اسفار العهد القديم وبين مفاهيم الفلسفة اليونانية . وعلى هذا المنوال نسج آباء الكنيسة الأول ، الذين اخذوا بالمذهبين الافلاطوني والافلاطوني المحدث في الفلسفة خاصة ، كأوريجنس (توفي ٢٥٤ م) وكليمنتس (توفي ٢١٧) والقديس اغسطينوس (توفي ٤٣٠) ، ومهّدوا بذلك السبيل لقيام الفلسفة المدرسية (السكولاستيك) التي بلغت ذروتها في القرن الثالث عشر .

أما عند العرب ، فقد غلب طابع التقريب بين الشريعة والفلسفة على نتاج معظم الفلاسفة ، منذ أول عهدهم بالفكر اليوناني حتى اواخر القرن الثاني عشر الذي شهد أفول نجم الفلسفة في الشرق عامة . فالكندي († ٨٧١) الذي يقف على تخوم الفلسفة والكلام (الاعتزال) بعدُ ، يذهب الى أن صدق المعارف الدينية يعرف « بالمقاييس العقلية » معرفة لا ينكرها إلاّ الجاهل(١) ، وأن المعرفة العقلية والمعرفة الدينية لا تختلفان

(١) رسائل الكندي الفلسفية ، مصر ١٩٥٠ ، ص ٢٤٤ .

إلاّ في الشكل ، حتى أن غرض العقل عنده إن هو إلاّ تأييد ما أتى به الوحي وتأويله .

ويختلف مذهب الفارابي († ٩٥٠) وابن سينا († ١٠٣٧) في تقرير منزلة العقل من الايمان عن مذهب الكندي بعض الشيء . فالفارابي ، وإن لم ينكر اتفاق الشريعة والحكمة ، فقد عمد الى تأويل انكشاف المعارف الشرعية تأويلاً عقلياً أو فلسفياً ، ونسب ملكة النبوّة الى جودة خارقة تعرض للقوة المتخيلة ، بحيث يتيسّر لها « الاتصال » بالعقل الفعّال فتنكشف لها المعارف الالهية انكشافاً مباشراً (١) . والى مثل هذا القول في تأويل ملكة النبوّة ذهب ابن سينا ، وإن كان ينسب هذه الملكة الى فعل العقل الهيولاني ، دون الخيال ، الذي يدرك المعارف القائمة في العقل الفعّال ادراكاً حدسياً ، فيدعى من جرّاء ذلك بالعقل القدسي ، عنده (٢) .

هذا في الشرق ، أما في الأندلس ، فمذهب الفلاسفة العرب في مسألة الشريعة والحكمة أقرب الى مذهب الفارابي وابن سينا من مذهب الكندي . وكلا ابن باجة وابن طفيل يعزوان الى « المتوحّد » ، وهو الفيلسوف عندهما ، ملكة خارقة تمكّنه من اكتناه جملة المعارف الالهية بنور العقل الطبيعي . وهذه المعارف ، وإن اتفقت مع المعارف الشرعية ، فادراكها وقف على اصحاب « الفطر الفائقة » الذين يمتازون عن « جمهور الناس الغالب » ، كما يرى ابن طفيل (٣) امتياز المعارف العقلية (أو البرهانية) الصرفة عن المعارف النقلية التي تقترن بالتمثيل الحسّي الذي يلجأ اليه الشرع ليقرّب هذه المعارف من أفهام الجمهور . والى مثل هذا المذهب يجنح ابن رشد ، كما سنرى .

ولكن لا يتبادرن الى الذهن أن ابن رشد يقتفي خطى سلفيه الأندلسيين

---

(١) المدينة الفاضلة ، بيروت ١٩٥٥ ، ص ٧٩ .
(٢) النجاة ، ص ١٦٧ .
(٣) حي بن يقظان ، دمشق ١٩٣٩ ، ص ١٨٦ — الخ .

من جهة ، وأسلافه المشرقيين من جهة أخرى ، دون تمحيص . فبينا اقتصر اسلافه في الشرق والغرب الاسلاميين على تناول مشكلة التقريب بين الحكمة والشريعة ، في صلب كتبهم الفلسفية العامة ، يفرد فيلسوفنا لمعالجة هذه المشكلة عدداً من الكتب التي ألّفت خصيصاً لهذا الغرض . وفي لائحة مؤلفاته المثبتة أعلاه عدد من المصنّفات التي تدور على هذه المشكلة بعينها ، منها : « مقالة في أن ما يعتقده المشّاؤون (أي الفلاسفة) وما يعتقده المتكلمون من أهل ملّتنا في كيفية وجود العالم متقارب في المعنى » ، يبدو من عنوانها انها تدور على ناحية من مشكلة التقريب تلك . ومنها « فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » ، و « الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة » ، وهما يشتملان على بسط صريح وواضح لمذهب ابن رشد في هذا الباب . هذا الى « تهافت التهافت » الذي يحمل فيه فيلسوفنا لواء الفلسفة المشّائية ويدفع عنها هجمات المتكلمين عامة ، والغزالي خاصة ، من ناحيتين : ناحية الأبطال ، وناحية التقريب . وهو ما يعمد اليه ايضاً في الكثير من شروحه كتفسير ما بعد الطبيعة ، وشرح السماع الطبيعي وسواهما .

يتساءل فيلسوفنا في مطلع « فصل المقال » ، في معرض الفحص عن الصلة بين الشريعة والحكمة ، : « هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور أم مأمور به ، إما على جهة الندب وإما على جهة الوجوب » (١) . وقبل أن يجيب على هذا السؤال يتطرّق الى تعريف الفلسفة بقوله إنها : « النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ، أعني من جهة ما هي مصنوعات » . ولمّا كان الشرع قد نصّ على ذلك في عدد من الآيات القرآنية ، كالآية : « فاعتبروا يا أولي الأبصار » (سورة ٥٩ : ٢) والآية : « أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من الشيء » (سورة ٧ آية ١٨٤) وسواهما ، صحّ أن الشرع قد حثّ على النظر العقلي في الموجودات ، وهو مدلول الفلسفة

---

(١) الفصل ، ص ٢ .

عنده . أما علوم المنطق فقد حثّ الشرع على طلبها كذلك في الآيتين السابقتين وما شاكلها من آيات تحثّ على النظر والاعتبار ؛ إذ الاعتبار إن هو إلاّ « استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه » ، وهو ما يعرف بالقياس عند المناطقة . ولمّا كان القياس انواعاً ، وجب أن يكون الضرب الذي دعا اليه الشرع أتمّ انواعها وأصحّها وهو القياس البرهاني (syllogisme démonstratif أو apodictique) . ومهما يكن من أمر ، فينبغي لمن أراد أن يطلب معرفـــة الله ومصنوعاته أن يلمّ بانواع البرهان وشروطه ، وما يتصل بذلك من المبادئ التي توضع في كتب المنطق ، شأنه في ذلك شأن الفقيه الذي يعتمد القياس الشرعي في استنباط الأحكام .

فاذا قيل إن النظر العقلي بدعة لم يكن لمسلمي صدر الاسلام عهد بها ، قلنا إن القياس الفقهي نفسه انما استنبط بعد صدر الاسلام ، وهو ليس بدعة عند الخصم . وفي الفحص عن انواع القياس العقلي علينا أن نستعين بما انتهى اليه القدماء (أي أرسطو واصحابه) حتى ولو كان « على غير ملّتنا» ، لأن العلم الذي يطلب فيه ذلك (أي المنطق) هو بمثابة آلة لهذا النظر ، وهذه الآلة مشتركة بين عدد من العلوم والملل ، فلا شأن لها بصحة تلك العلوم أو الملل أو بطلانها (١) .

هذا من حيث الآلة ، أمّا من حيث مادّة هذا النظر أو مضمونه ، فنحن مدعوّون كذلك الى الفحص عمّا انتهى اليه من تقدّمنا من الأمم السالفة في باب النظر في الموجودات ، فاذا الفيناه متّفقاً مع ما تقتضيه شرائط البرهان الصحيح « قبلناه وسررنا به وشكرناهم عليه » ؛ واذا لم يكن متّفقاً مع ذلك « نبّهنا عليه وحذّرنا منه وعذرناهم » (٢) . ولا يعتدّ بقول من ينهى عن ذلك ، ما دام الشرع يحثّنا على النظر المؤدي الى معرفة الله ، فاذا أثم من جرّاء هذا النظر آثم ، لضعف في فطرته أو لفساد

(١) الفصل ، ص ٤ .
(٢) الفصل ، ص ٦ .

في طبعه ، فمثل هذا الضرر يلحق بالنظر العقلي في الموجودات بالعرض لا بالذات ، فليس فيه ما يبرّر العزوف عن هذا النظر جملة .

والمعارف التي قد يكشف عنها النظر البرهاني ، إما أن تمتّ الى ما قد سكت عنه الشرع (أي الكتاب والسنّة) أو ما صرّح به . فاذا كان قد سكت عنه ، فلا اشكال في الأمر ، اذ شأنه في ذلك شأن الأحكام الفقهية التي لم يتطرّق اليها الشرع وانما استنبطت بالقياس الشرعي . واذا كان قد صرّح به ، فامّا أن يكون مما يتّفق مع ما يفضي اليه البرهان أو لا يتفق . فاذا لم يتفق تحتم تأويله ، أي « اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية من غير أن يخلّ ذلك بعادة لسان العرب في التجوّز من تسمية الشيء بشبيهه ، أو بسببه ، أو لاحقه ، أو مقارنه ، أو غير ذلك من الأشياء التي عُدّدت(١) في تعريف اصناف الكلام المجازي» (٢) ، وهو تعريف التأويل عند فيلسوفنا . وحجته على جواز ذلك أن الفقهاء يعتمدونه في الكثير من الأحكام الشرعية ، فكيف بصاحب العلم بالبرهان (أو الفيلسوف) ، وأنه مما « لا يرتاب به مؤمن أو يشك فيه مسلم » .

أما علّة هذا التباين بين هذين الضربين من الأقاويل في الشرع ، عند ابن رشد ، فهو اختلاف فطر الناس ، وتباين درجات التصديق عندهم . فالتأويل « للظواهر المتعارضة » من الكتاب ، انما اختصّ به « الراسخون بالعلم » (٣) دون سواهم . فاذا ذهب منكر ذلك الى أن تقرير ما يجوز تأويله وما لا يجوز انما يكون باجماع المسلمين ، قلنا إن من أئمة النظر(٤) من لا يقطع بتكفير من خرق الاجماع في التأويل . أضف الى ذلك أن الاجماع لا يتقرّر في النظريات على وجه يقيني ، ما لم يثبت عندنا عدد العلماء الذين ينسب اليهم الاجماع في عصر ما ، وتواتر رواية

(١) الفصل ، ص ٨ . في الاصل : عودت .

(٢) نفس المرجع .

(٣) يشير ابن رشد هنا الى الآية القرآنية ٥ ، سورة ٣ .

(٤) يخص ابن رشد بالذكر منهم الغزالي ومعلمه أبا المعالي (الجويني) (+ ١٠٨٥) .

ذلك عنهم ، ويصحّ عندنا اتفاقهم على أن ليس في الشرع ظاهر وباطن أصلاً ، وأنه يجب أن لا يكتم عن أحد شيء من ذلك ، وأن الناس في مسأله علم الشريعة سواء ، وكل ذلك مما لم يثبت أصلاً فكان موضع النزاع . فقد نسب الى علي بن ابي طالب ، مثلاً ، قوله : « حدثوا الناس بما يعرفون ، أتريدون أن يكذّب الله ورسوله ؟ » . وحال النظريات في ذلك تختلف عن حال العمليات ، التي يتقرّر فيها الاجماع .

أما تكفير الغزالي لفلاسفة الاسلام . لا سيما ابي نصر وابن سينا ، في « تهافت الفلاسفة » لما يزعمه من خرقهم الاجماع في تأويل ما ينصّ عليه الشرع في باب حشر الأجساد وأحوال المعاد ، من جهة ، ولقولهم بأزلية العالم ومعرفة الله بالكليات دون الجزئيات ، من جهة أخرى، فيرد عليه ابن رشد من وجهين : الأول . أن الغزالي يناقض في « فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة » منطوق ذلك ، والثاني أنه قد غلط على الحكماء والمشائين في مسألة العلم وغلا في الحكم عليهم في مسألة القدم . وذلك أن الفلاسفة لا ينكرون علم الله بالجزئيات ، كما سنرى ، بل ينكرون أن يكون علم الله بها من جنس علمنا نحن ، فعلمنا عندهم « معلول » للمعلوم وعلم الله « علّة » له ، فكان علمنا بالموجود ممّا يتغيّر بتغيّره ، وعلم الله على خلاف ذلك ، يتغيّر الموجود بتغيّره . وذلك يصدق على علمه بكلا الجزئيات والكليات، اذا قيس بالعلم البشري. فهو منزّه اذن عن أن يوصف علمه بكلّي أو جزئي(١) ،فلم يكن من مبرّر لتكفير الفلاسفة في هذا الباب أصلاً .

كذلك يسرف الغزالي في مسألة قدم العالم اذ يكفّر الفلاسفة ، لأن المذاهب في العالم لا تتباعد كل التباعد ، كما خيّل اليه ، فالخلاف بين متكلمي الأشعرية والفلاسفة ، « يكاد يكون راجعاً للاختلاف في التسمية »(٢)

---

(١) راجع الفصل ، ص ١١ . يناقض هذا القول ما ذهب اليه ابن سينا خاصة من المشائين العرب أن الله يعلم الجزئيات ، من حيث هي كلية ، راجع النجاة ، ص ٢٤٧ – الخ.

(٢) الفصل ، ص ١٢ .

ـ أي أنه لا يعدو كونه خلافاً لفظياً . فمن اصناف الموجودات الثلاثة ، وهي الاجسام الجزئية والعالم بأسره والله ، لم يختلفوا إلاّ في طبيعة أحدها ، وهو العالم . فهم متفقون على أن الاجسام توجد من شيء (هو المادة) وعن شيء (هو السبب الفاعل) ، والزمان متقدم عليها ، فكانت محدثة عند كلا الفريقين . أما الله فهو موجود لم يكن من شيء ولا عن شيء ولا تقدمه زمان ، فكان قديماً عند كليهما . بقي العالم ، وهو موجود لم يكن من شيء (أي مادة) ولا تقدمه زمان ، إلاّ أنه موجود عن شيء ، هو الفاعل القديم أو الله . ووجه الخلاف بين الفريقين أن الزمان متناه من طرفه الماضي ، عند المتكلمين (شيمة افلاطون واصحابه) (١) وغير متناه من كلا طرفيه عند أرسطو واصحابه والمشائين العرب جملة . وهو مع ذلك ليس بقديم حقيقي ، لأن القديم الحقيقي لا علّة له (وتلك حال الله وحده) ولا بمحدث حقيقي ، لأن المحدث الحقيقي فاسد ضرورة (٢) .

والآن لننظر ملياً في حجة الغزالي على الفلاسفة ودعواه أن مذهبهم يصطدم بظاهر الشرع . فهل يؤيد الكتاب والسنّة ذلك ؟ — والجواب أن من يتصفّح ظاهر الشرع يتبيّن له أن الأمر على خلاف ما يزعم الغزالي ، اذ يدل هذا الظاهر على أن « صورة » العالم محدثة وأن وجوده مستمرّ من طرفيه (أي قديم) وكذلك الزمان . فالآية « هو الذي خلق السموات والأرض في ستّة أيام وكان عرشه على الماء » (قرآن ١١ : ٩) — يلزم عن ظاهرها قدم الماء والعرش والزمان المقترن بوجودهما . وكذلك الآية : « ثم استوى الى السماء وهي دخان » (٤١ : ١٠) — يلزم عنها أن السموات خلقت من شيء هو الدخان .

ومهما يكن من أمر فالمتكلمون متأولون في مسألة ايجاد العالم ، شاؤوا ام أبوا ، إذ ليس في الشرع نصّ واحد يؤخذ من ظاهره أن الله وجد مع العدم المحض ، ثم وجد مع العالم بعد أن لم يكن . فكيف يزعمون

(١) راجع طيماوس ، ٣٨ .

(٢) يبدو أن امتناع ذلك ناجم عن أن المحدث الحقيقي هو مـا لم يوجد عن مادة ولم يكن له فاعل ولم يتقدم عليه الزمان ، وهو نقيض القديم الحقيقي .

اذن أن الاجماع قد انعقد على ذلك ؟ ثم لنفرض أن الفلاسفة اجتهدوا في هذه المسألة ، فأخطأوا فهم معذورون ، كما في الحديث ؛ : « اذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران ، وإن اخطأ فله أجر » . و « أي حاكم اعظم من الذي يحكم على الموجود بأنه كذا أو ليس كذا ؟ » (١) ، وهو شأن الفلاسفة الذين تجرّدوا للنظر في هذه المسائل العويصة التي كلّفهم الشرع النظر فيها . فلا حرج عليهم اذا اخطأوا في ما هم أهل له من ذلك ، وهو تأويل الآيات المتعارضة - كما مرّ . أما الخطأ الذي لا يُعذر صاحبه ، فهو الذي يلحق بالقضايا التي لا يجوز فيها التأويل والتي تفضي اليها أصناف الدليل الثلاثة التي يشترك بها العامة والخاصة ، كالاقرار بالله وبالنبوّات وبالحياة الآخرة .

يبسط ابن رشد هنا مذهباً فلسفياً طريفاً تميّزت به الفلسفة العربية في الأندلس خاصة والفكر العربي عامة ، وإن كانت جذوره ترقى الى منطق أرسطو . فهو يقسم الأقيسة الى ثلاثة اصناف : برهانية وجدلية وخطابية ، وبناء على ذلك يقسم الناس الى فئات أو طبقات ثلاث مقابلة : هم أهل البرهان فالجدليون فالخطابيون (٢) . وهو يعني باهل البرهان الفلاسفة أو الخاصة ، وبالخطابيين جمهور الناس الغالب أو العامة ، وبالجدليين طائفة من الناس هي دون الفلاسفة مرتبة ، إلاّ أنها مع ذلك تتميّز عن الجمهور ، هم المتكلمون .

وتختلف مراتب هذه الفئات باختلاف طرق التصوّر والتصديق الخاصة بها . فمن طرق التصديق ما هو وقف على الخاصة دون سواهم (وهي البرهانية) ؛ ومنها ما يعمّ اكثر الناس (وهي الجدلية والخطابية) . ولمّا كان غرض الشرع تعليم عامة الناس وجب أن يشتمل على طرق التصديق الثلاث ، وطريقتي التصوّر الاثنتين ، وهما ادراك الشيء بنفسه أو بمثاله . فاذا أنعمنا النظر الآن في الطرق المصرّح بها في الشريعة الفيناها اربع (٣) :

---

(١) الفصل ، ص ١٤ .

(٢) الفصل ، ص ٢١ و ٧ . (٣) الفصل ، ص ٢٠ والكشف ، ص ١٢٣ .

اولاً : ما كان منها مشتركاً ، وهو مع ذلك يقيني في التصوّر والتصديق . فقد يتفق أن تكون مقدمات الأقاويل مشهورة أو مظنونة ، وهي مع ذلك يقينية ، فكانت نتائجها مما يدرك بنفسه لا بمثاله — وهي الأقاويل الشرعية الصريحة التي لا ينبغي تأويلها قط .

ثانياً : ما كانت مقدماته مشهورة او مظنونة ؛ وهي مع ذلك يقينية ، إلاّ أن نتائجها مثالات أو شواهد لما أريد تصوّره أو ادراكه ، فوجب تأويل النتائج في هذا الباب دون المقدمات .

ثالثاً : ما كانت نتائجه مما يدرك بنفسه لا بمثالاته ؛ أما مقدماته فظنونة او مشهورة ، دون أن تكون يقينية . فوجب تأويل مقدماته دون نتائجه .

رابعاً : ما كانت مقدماته مشهورة أو مظنونة دون أن تكون يقينية ، وكانت نتائجه مما يدرك بمثاله لا بنفسه . فوجب تأويل هذه الأقاويل من قبل الخاصة دون العامة ، الذين ينبغي لهم حملها على ظاهرها .

وحاصل القول عند ابن رشد أن الأقاويل الشرعية قسمان : صريح لا يحتاج ادراكه الى برهان ، فعلى كلا الخاصة والعامة الأخذ به على ظاهره ، ومتشابه لا يدرك إلاّ بالبرهان ، فعلى الخواصّ تأويله وعلى الجمهور حمله على ظاهره . إلاّ أن من الناس من قد يختار تأويله من باب فرض الكفاية ، كما يفعل المتكلمون من الأشاعرة والمعتزلة الذين لا ترقى تأويلهم مع ذلك الى مرتبة البرهان . وعلّة هذا التمييز عند فيلسوفنا أن كلا المقدمات والنتائج الشرعية — وهي من المشهورات أو المظنونات في جملتها — قد تكون يقينية بالعرض ، أي قد تتفق مع شرائط البرهان الصحيح في المنطق عرضاً . وذلك أن صاحب الشرع لا يلتزم الأدلّة البرهانية ضرورة ، لأنه يهدف الى تعليم فئات الناس الثلاث . وهذه المقدمات والنتائج اما أن تورد على وجهها دون تمثيل حسّي أو أن يمثل عليها صاحب الشرع بأمثلة أو شواهد محسوسة ، كما في آية الاستواء والرؤية ، الخ. وواجب العامة في تلك الحال حملها على ظاهرها ، أي

تصديقهـــا بلا كيف ، كما كان يرى الأشاعرة . اما الفلاسفة (والجدليون عامة الى حدّ ما) فعليهم تأويلها . شريطة أن لا يصرّحوا بهذه التآويل لمن ليس أهلاً لها . وإلاّ أفسدوا ايمانهم . وهؤلاء هم الخطابيون من الناس الذين يكفيهم الظاهر للامتثال لأوامر الله ونواهيه . وهذا ما صنعه الغزالي (والمتكلمون عامة) ، فاستحق تهمة الكفر « لمكان دعائه للناس الى الكفر ». اذ من البيّن أن هذه التآويل مما لا قبل للجدليين به ، ناهيك بالجمهور (١) ، بل هي مما لا يعلمه إلاّ الله والراسخون في العلم ، كما يستدلّ من فحوى الآية : « يسألونك عن الروح ، قل الروح من أمر ربي ، وما أوتيتم من العلم إلاّ قليلاً » (١٧ : ٨٧) ، وما يلحق بها من آيات اختصّ فيها الحكماء بالعلم دون سواهم .

وهذا بالجملة ما يأخذه ابن رشد على المتكلمين عامة ، فهم قد صرّحوا بالتأويل ، فأوقعوا الناس في أمر عظيم من التناحر والخصام . ولو كانت تآويلهم مستوفية لشرائط البرهان لهان الخطب . إلاّ أن الكثير منها سفسطائي أو ركيك : مثال ذلك الأصول أو المبادئ العامة التي بنى عليها الأشاعرة خاصة اقوالهم . فهم ينكرون كثيراً من الضروريات كوجود الاعراض وتأثير الاشياء بعضها ببعض (السببية) ، ويبنون ادلتهم على وجود الصانع على مقدمات واهية . ورغم ذلك فهم يكفّرون من لا يأخذ بأدلتهم تلك ، وهم بتهمة الكفر أولى .

واذا قارنا هذا النهج بنهج أهل الصدر الأول ، تبيّن لنا أن ذلك بدعة في الاسلام . فأهل الصدر الأول تميّزوا بالفضيلة الكاملة ، لاقلاعهم عن التآويل أو التصريح بها . فلما كثر التأويل في القرون اللاحقة ، قلت التقوى وعمّ الخلاف . فالمتكلمون اذن لا الفلاسفة هم أصحاب البدعة في هذا الباب.

ولكي لا يتبادر للذهن أن ابن رشد يريد الغضّ من شأن الأقاويل الشرعية ، يصرّ فيلسوفنا أن لهذه الأقاويل المصرّح بها للجميع خواص

(١) الفصل ، ص ٢٢ الخ . قارن الكشف ، ص ٧٠ الخ .

ثلاث تدل على الاعجاز .

احداهـــا : أنها تبلغ أقصى مراتب الاقناع والتصديق لدى فئات الناس الثلاث .

والثانية : أنها مما يمكن الأخذ به واثبات صحّته بنفسه . فاذا لزم تأويلها كان ذلك مما لا يقف عليه سوى أهل البرهان الذين اختصّوا بملكة استنباط التأويل في ما أشكل أمره من الآيات دون سواهم .

والثالثة : « انها تتضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق »(١) ، وتقبل النصرة . وهو ما لا يصحّ مثلاً على مذهب كلا الأشعرية والمعتزلة من المتكلمين لكثرة الغلط فيه .

وقبل أن نختم هذا الفصل يجدر بنا أن نشير الى الجانب الارسطوطاليسي من هذا المذهب في المقاييس العقلية الذي يبسطه ابن رشد ويبني عليه هذه النظرية الطريفة في أقسام الأقاويل الشرعية وتأويلها . فأرسطو يميّز في التحليلات الثانية (ك ١، ص ٧١ ب) بين المعرفة اليقينية والمعرفة السفسطائية جملة . ويقسم في سوفسطيقا (ص ١٦٥ ب) الأقيسة المغالطية (أو السفسطائية) الى اربعة اقسام : التعليمي (διδασκαλικοί) والجدلي (διαλεκτικοί) والفحصي (πειραστικοί) والعنادي (ἐριστικοί) . ويعرّف الجدلي منها بقوله : « هو الاستدلال، المبني على مقدمات مشهورة، على نقيض قضية ما » (١) أو بقوله : « هو الاستدلال المبني على آراء مشهورة » (٢) . أما القياس الخطابي فيتناولة في الفصل الاول من كتاب الخطابة ، حيث يقارن بين الخطابة والجدل (dialectique) الذي يعني به في هذا الموضع (أي خطابة ص ١٣٥ أ) القياس المنطقي الصحيح ، وهو معنى الجدل عنـــد أفلاطون الذي يعتبره في الجمهورية ذروة المعارف النظرية التي يصبو اليها الفيلسوف(٣) . وخلافاً لابن رشد يرى

---

(١) الفصل ، ص ٢٥ .

(١) سوفسطيقا ، ص ١٦٥ ب .

(٢) طوبيقا ، ص ١٠٠ أ .

(٣) الجمهورية ، ك ٧ ، ص ٥٣٢ الخ .

أرسطو أن كلا الجدل والخطابة يقعان في متناول عامة الناس أو معظمهم .

ومع ذلك فينبغي أن نشير هنا الى أن بين مذهب ابن رشد ومذهب أرسطو في الأقيسة العقلية وأقسامها بوناً شاسعاً . فأرسطو انما يتحدث عن اصناف القياس ومرتبتها من التصديق ، فكان لتمييزه بين أصناف القياس صفة منطقية بحتة . أما ابن رشد فيبني على هذا التمييز المنطقي تمييزاً اجتماعياً بين طبقات الناس الثلاث التي يمكن ردّها آخر الأمر الى فئتين : أهل البرهان والجمهور الغالب ، كما نجد من مذهب ابن طفيل خاصة . ولهذا التمييز مغزى هام من الناحية الاجتماعية ومن الناحية الفلسفية . فهو ينطوي أولاً على تصنيف للبشر يكاد يكون قاطعاً في فئتين شبه بيولوجيتين : هما الخواص والعوام ، يشبه من عدة نواحٍ تصنيف افلاطون لسكّان الجمهورية الى فئات ثلاث : هي الحكام والجنود والعمال. وينطوي ثانياً على احلال الفلسفة في أرفع محل من المعارف البشرية ، بحيث تبيت المعارف الدينية بجميع اشكالها دونها مرتبة . والحق أنه يلزم عن مذهب ابن رشد في الصلة بين الفلسفة والشريعة أن القول الفصل في كل المسائل التي يشكل فيها الأمر أو تصطدم فيها الشريعة بالفلسفة ، إن هو إلاّ للفلسفة وأصحابها ، وأن العقل هو رائد الانسان الأخير في بحثه عن أسمى المعارف ، حتى الالهي منها ، فلم يكن للوحي أو الايمان ميزة عليها ، على الرغم من شرف المصدر الالهي الذي يتحدر منه . وفي ذلك ما فيه من حطّ من شأن المعرفة الالهية ومن سلطان الايمان الذي يلقي به الله في النفس والذي تؤيد به الروح القدس المعلمَ الحق .

الأفعال بين الاختيار والتقدير

يتناول ابن رشد مشكلة الاختيار أو الارادة من خلال مشكلة فلسفية عامة ، هي مشكلة التعارض الظاهر بين اقرار هذه المزيّة الخاصة بالانسان ، واقرار قدرة الله المطلقة التي ينصّ عليها جانب من آيات الكتاب . لذلك أمكن التطرّق الى هذه المشكلة في اعقاب مسألة الصلة بين الشريعة والحكمة . وهذه المسألة من أعوص المسائل عنده ، لأن كلا دلائل السمع (أي الكتاب والسنّة) ودلائل العقل ، اذا تصفّحها الباحث ، ألفيت متعارضة . فالآيات والأحاديث التي تنصّ على قدرة العبد واختياره كثيرة ، ومثلها الآيات والأحاديث التي تدلّ على أن الفعل بقضاء الله وقدره ، وأن العبد مجبر عليه . وهذا مردّ انقسام المسلمين الى فرقة أخذت بالاختيار واستحقاق المرء للثواب والعقاب ، وهم المعتزلة ؛ وفرقة ذهبت الى نقيض ذلك وزعمت أن الانسان مجبر على أفعاله وهم الجبرية ؛ وفرقة ارادت اختيار قول وسط بين هاتين الفرقتين ، فأثبتت للانسان كسباً هو والفعل المكتسب عندها مخلوق لله ، وهم الأشعرية . وعند ابن رشد أن قول هذه الفرقة الثالثة «لا معنى له . فاذا كان الاكتساب والمكتسَب مخلوقين لله سبحانه ، فالعبد ولا بد مجبر على اكتسابه »(١) .

كذلك يبدو من أمر أدلّة العقل أنها متعارضة في هذه المسألة . فنحن اذا اسندنا أفعال الانسان الى الانسان كان ثمت أفعال خارجة عن قدرة

---

(١) الكشف ، ص ١٠٦ .

الله ، وكان ثمت فاعل (أو خالق) غير الله وهو محال . فاذا نسبنا هذه الأفعال الى الله ، كان الانسان مجبرًا فبطل التكليف أو دخل في باب ما لا يطاق ، فلم يكن في تكليف ما لا يطاق غضاضة، كما زعم قدماء الأشعرية دون المتأخرين منهم . واذا بطل التكليف بطل الثواب والعقاب جملة ، ولم يكن للحث على السعي لاجتلاب المنافع ، باستحداث الصنائع والفنون وطلبها ، معنى ، ما دام المرء لا يملك لنفسه نفعاً أو ضرًا إلاّ بالله. « وهذا كلّه خارج عمّا يعقله الانسان » (١) .

وللخروج من هذا المأزق الذي يزجّنا فيه كلا السمع والعقل ، ينبّه ابن رشد على أن الشرع لا يرمي الى الفصل بين هذين المذهبين المتقابلين في الفعل فصلاً باتاً ، بل الى التقريب بينهما . فالله قد خلق لنا قوّة نستطيع فعل اشياء متقابلة بها ، وهي الارادة . ومع ذلك فالفعل لا يتمّ إلاّ بمؤاتاة الاسباب وزوال العوائق ، فكانت قدرة الله شرطاً في حصول الفعل، بالاضافة الى الارادة . « فان الارادة انما هي شوق يحدث لنا عن تخيّل ما أو تصديق بشيء . وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا ، بل هو شيء يعرض لنا عن الأمور التي من خارج » (٢) — أي أن العوامل التي تحرّك الارادة ، فتنزع اليها أو تنزع عنها ، ليست من اختيارنا بل من تقدير الله . فكان بين افعالنا اذن وبين سلسلة الاسباب الخارجية ارتباط وثيق ، اذ كانت بمثابة الشروط اللازمة لحصول الفعل . وهذه الاسباب التي تجري على سنّة ثابتة ، عنده ، من تقدير الله .

وهذا القول لا يصدق على الاسباب الخارجة وحسب ، بل على الاسباب التي تلفى داخل أبداننا ايضاً ، وهو ما يعرف بالعوامل الفيزيولوجية في علم النفس الحديث . وما القضاء والقدر عند ابن رشد إلاّ انسياق هذه الاسباب الداخلة والخارجة على نظام ثابت وسنّة لا تتغيّر . وهذا هو « اللوح المحفوظ » و « مفاتح الغيب » التي أشار اليها القرآن . إذ أن العلم بالغيب إن هو إلاّ معرفة وجود الشيء في المستقبل أو عدم

---

(١) الكشف ، ص ١٠٧ .

وجوده ، بناء على ترتيب الاسباب وتسلسلها تسلسلاً ضرورياً ، بحسب قضاء الله وتقديره .

وليس ينحلّ بهذا التأويل الاشكال الشرعي وحسب ، بل والاشكال العقلي كذلك . فوجود الاشياء عن ارادتنا ليس مستقلاً عن وجودها بالاسباب الخارجة ، وهي من تقدير الله ، فوجب نسبتها الى كلا هذين الفاعلين : الارادة والاسباب الخارجة ، أي الى الانسان من جهة والى الله من جهة أخرى . فاذا احتجّ الخصم أن في وضع ترتيب المسبّبات على الاسباب خروجاً على اجماع المسلمين أن لا فاعل إلاّ الله ، كما يرى الأشاعرة خاصة ، قلنا : إن هذا القول ينبغي أن يفهم منه أن الله يفعل الاسباب الخارجة والداخلة ، ويحفظها في الوجود ، فلم يكن في وضع الاسباب والمسببات اذن اخلال بقولنا أن لا فاعل إلاّ الله .

وهذا التأويل للقدرة يشهد عليه الحس والعقل والشرع جميعاً . فالحس والعقل يدلاّن على تولّد الاشياء بعضها عن بعض ، وفقاً لسنة ثابتة ناجمة عمّا « ركّب الله فيها من الطبائع والنفوس » ، وعمّا أحاط بها من الموجودات ، لا سيما الأجرام السماوية التي تؤثر في طباع الموجودات المحسوسة عامة ، كالنبات والحيوان . ولولا ما ركّب الله في أجسامنا من قوى طبيعية وسلّط عليها من أفعال ناجمة عن حركات الأجرام السماوية ، لما بقي شيء منها أصلاً .

ويردف ابن رشد الى هذه الحجة حجة عقلية أخرى ، وهي أن الموجودات الحادثة قسمان: جواهر واعراض . أما الجواهر فلا قبَل باختراعها إلاّ لله ، والاسباب التي تقترن بها لا تؤثر إلاّ في اعراضها . مثال ذلك: أن المنيّ لا يولّد إلاّ الحرارة ، أما الجنين فيخلقه الله . كذلك الزارع يفلح الأرض ويصلحها لتلقّي البذار ، أما خالق السنبلة فالله . فاقتصر فعل الموجودات أو الاسباب الطبيعية اذن على توليد الاعراض دون الجواهر ، وبات الله منفرداً بالفعل الحقيقي الذي هو اختراع الجواهر. وهكذا نكون قد تأوّلنا الفعل على وجه لا يخلّ باستقلال الله بالفعل الحقيقي ، ولا يلزم معه مع ذلك رفع الاسباب والمسببات الطبيعية .

ينبغي التوقف عند مشكلة السببية التي يشير اليها ابن رشد في هذا المقام، لما لها من شأن في الفلسفة المشائية عامة، وفي سيرة النزاع بين الكلام والفلسفة في الاسلام خاصة. فعلى هذه المشكلة تدور المسألة السابعة عشرة من كلا «تهافت الفلاسفة» و «تهافت التهافت»، وذلك في معرض ابطال الغزالي للسببية وردّ ابن رشد عليه. فقد ذهب الغزالي، جرياً على سنّة الأشاعرة، الى أن الاقتران بين ما يعرف بالسبب وما يعرف بالمسبب هو اقتران عرضي جائز، مردّه الى حكم العادة لا الى الضرورة العقلية. وهو يزعم أن حجة الفلاسفة المشائين، الذين اعتبروا السببية ركناً من أركان الفلسفة الطبيعية، على الاقتران بين الاسباب والمسبّبات لا تعدو المشاهدة، والمشاهدة لا تدل على حصول الشيء بالشيء، بل على حصوله عنده أو معه، كما يقول الغزالي. ولما جرت العادة على حصول شيء بعد شيء آخر مرة بعد أخرى، رسخ في أذهاننا أن التلازم بينهما ضروري، وهو ليس ضرورياً قط. لأن الله، وهو الفاعل الوحيد القادر على كل شيء، قادر على خرق العادة لا محالة. فالرابطة السببية اذن، كما رأى هيوم، الفيلسوف الاسكتلندي المعروف († ١٧٧٦)، رابطة اعتبارية ذاتية، لا رابطة ضرورية موضوعية بين الموجودات الطبيعية. وما الفاعل الحقيقي إلاّ الله الذي يصرّف الأحداث الطبيعية بحسب ارادته المحضة، فاذا شاء استمرّت على سنّتها المألوفة، واذا شاء بدّل هذه السنّة، فارتفع التقارن بين ما ندعوه بالسبب وما ندعوه بالمسبّب، وهو ما يحدث في المعجزات أو الخوارق.

وينكر ابن رشد على الغزالي ومن لفّ لفّه من الأشاعرة هذه الدعوى ويذهب الى أن الارتباط الضروري بين الاسباب والمسببات هو مما تقتضيه طبيعة العقل من جهة، والحكمة الالهية من جهة أخرى. «اذ العقل ليس هو شيئاً اكثر من ادراك الموجودات بأسبابها»، كما يقول(١). فيكون حال من رفع الأسباب كحال من رفع العقل وابطل المعرفة جملة.

---

(١) تهافت التهافت، ص ٥٢٠.

لأن من الاسباب ما لا تعرف طبيعة الموجود إلاّ بمعرفتها ، وهي الاسباب الذاتية . ومن المعروف بنفسه « أن للاشياء ذوات وصفات هي التي اقتضت الأفعال الخاصة بموجود موجود ، وهي التي من قبلها اختلفت ذوات الأشياء واسماؤها وحدودها . فلو لم يكن لموجود موجود فعل يخصّه ، لم يكن له طبيعة تخصّه . ولو لم يكن له طبيعة تخصّه ، لما كان له اسم يخصّه ولا حدّ ، وكانت الأشياء كلها شيئاً واحداً ، ولا شيئاً واحداً » (١) .

ولا يبطل انكار السببية المعرفة العقلية وحسب ، بل والحكمة الالهية ايضاً . فالمتكلمون ينسبون الى الفاعل الغائب (اي الله) الحكمة ، وهم ينكرون مع ذلك أن يكون لأفعاله سنّة تجري عليها ، ما دامت الأحداث الطبيعية ، كما مرّ ، لا تخضع لحكم الضرورة قط عندهم . فمن اين استدلّوا على حكمة الصانع اذن . بل من اين استدلّوا على وجود الصانع الحكيم أصلاً ؟ فنحن قد نستدل على وجود الصانع من النظر في مصنوعاته، وعلى حكمته وتدبيره من النظر في الخواصّ اللازمة لها والتي تدلّ على علم الصانع وحكمته . فاذا انكرنا تسلسل الاسباب الضروري ، رفعنا هذه الخواص اللازمة التي تلحق بالموجود من جرّاء الطبيعة الخاصة به أو العوامل التي تؤثّر فيه . « وبالجملة ، كما يقول ابن رشد ، فكما أنّ من أنكر وجود المسبّبات مرتّبة على الأسباب في الأمور الصناعية ، أو لم يدركها فهمه ، فليس عنده علم بالصناعة ولا الصانع ، كذلك من جحد وجود ترتيب المسبّبات على الاسباب في هذا العالم ، فقد جحد الصانع الحكيم ، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً . وقولهم (أي الأشاعرة) ان الله أجرى العادة بهذه الاسباب ،وانه ليس لها تأثير في المسبّبات إلاّ باذنه ،قول بعيد جداً عن مقتضى الحكمة ، بل هو مبطل لها » (٢) — فيبيت كل شيء بحسب هذا الوضع نتيجة للاتفاق أو الصدفة ، كما سنرى .

---

(١) التهافت ، ص ٥٢٠ .

(٢) الكشف ، ص ٨٦ .

وهكذا فليس في اثبات السببية الطبيعية اخلال بقدرة الله المطلقة ، كما يزعم الأشاعرة ، الذين جرّدوا الفاعل الطبيعي والانسان من القدرة، حرصاً على تعظيم شأن الخالق ، فوقعوا في تناقض خطير ، اذ جرّدوا الخالق من خواصّ الحكمة والتدبير فغضّوا بذلك من شأنه من حيث لم يدروا . والفلاسفة انما ينسبون الى الانسان والفاعل الطبيعي القدرة ، وما يلحق بها من تلازم بين الاسباب والمسبّبات ، لا على سبيل الحصر أو الاختصاص ، بل على سبيل التفويض والتقييد . فالله الذي يحيط علمه وقدرته بكل شيء ، قد قدّر الانسان على أفعاله الخاصة وسنّ للموجودات سنّة تجري عليها ، فكان كل ما يحدث انما يحدث بمقتضى الحكمة ، دون أن يخرج عن نطاق ارادة الخالق أو تقديره ، وهو مع ذلك من فعل المخلوق .

أما المعجزات فلها شأن خاص عند ابن رشد لا يناقض ضرورةً دعوى الاقتران السببي بين الاحداث الطبيعية . وذلك أن « الحكماء من الفلاسفة» لم يجوّزوا التكلم أو الجدل في مبادئ الشرائع . لأن هذه المبادئ عندهم هي « أمور إلهية تفوق العقول الانسانية » ، والاقرار بها شرط في وجود الشرائع ، وهذه بدورها شرط في وجود الفضائل . وهذه الفضائل ضرورية عندهم « ليس في وجود الانسان بما هو انسان ، بل وبما هو انسان عالم» ، ولذلك ، كما يقول فيلسوفنا ، «يجب على كل انسان أن يسلّم مبادئ الشريعة وأن يقلد فيها ولا بدّ الواضع لها . فانّ جحدها والمناظرة فيها مبطلان لوجود الانسان » (١) . وتلك حدود الشرائع وحدود العلماء ، التي يلتزمها الراسخون في العلم منهم عن بيّنة .

---

(١) التهافت ، ص ٥٢٧ .

حدوث الموجودات وأقسامها

تتركّب الموجودات عند ابن رشد (شأنها عند أرسطو) من عنصرين جوهريين: هما المادة والصورة. وهو يعرّف المادة بقولها: إنها « الموضوع الأقصى لجميع الكائنات الفاسدات (الذي) ليس فيه شيء من الفعل أصلاً، ولا له صورة تخصّه » (١) — فكانت بالقوة جميع الموجودات، دون أن تكون أياً منها بالفعل. فهي بهذا المعنى المبدأ الهيولاني الأول لجميع الموجودات، الذي لا وجود له بذاته، بل بالصور التي تتعاقب عليه. فكانت الصورة هي ما « تتجوهر » به تلك المادة، ولا توجد مجرّدة أو منفصلة عنها إلاّ في الذهن.

ومن خصائص هذه المادة أنها غير متكوّنة ولا فاسدة، لانه يستحيل أن يكون لها مادّة تتكوّن عنها أو تفسد اليها، وإلاّ كان لهذه المادة مادة، وهكذا دواليك، فلم تكن موضوع الكون والفساد الأقصى، كما مرّ، بل لاستحال الكون والفساد أصلاً، لاستحالة تسلسل الموادّ الى ما لا نهاية.

وأوّل ما يحدث من الموجودات عن هذه المادة الأولى الأجسام البسيطة، وهي العناصر أو الاسطقسات الاربعة: أي النار والماء والهواء والتراب، التي يتّصف كل منها بأحدى الكيفيات أو الطبائع الأربع، وهي الحار والبارد والرطب واليابس، ويسند اليها احدى الحركات الطبيعية

---

(١) جوامع السماع الطبيعي، ص ١٠.

الأولى : وهي من فوق الى اسفل ومن اسفل الى فوق ، وهما الحيّزان الطبيعيان اللذان يطلبهما كل من هذه العناصر(١) .

ولمّا كانت هذه العناصر تتكوّن عن الهيولى الأولى التي تعتبر منها بمثابة المادة المشتركة ،أمكن لها أن تنحلّ احدها الى الآخر على سبيل التعاقب أو الدور ؛ فيتحوّل الهواء الى ماء والنار الى تراب وهكذا دواليك بلا انقطاع .

وعن الاجسام البسيطة (أي العناصر) تحدث الاجسام المركبة . وهذا التركيب ينجم عن فعل الكيفيّات الأولى المتضادة ، وهي الكيفيات الأربع الآنفة الذكر ، فالثقل والخفة ، والصلابة واللين ، والتخلخل والكثافة ، واللطافة والغلظ ، والقحل واللزوجة ، والخشونة والملاسة (٢) . ومن هذه الكيفيات التي تدرك باللمس ما هو فاعل وما هو منفعل ، كالحرارة التي تجمع الأشياء المتجانسة وتؤلف بينها ، والبرودة التي تجمع كلا المتجانس وغير المتجانس من الاجسام ، فكانتا اذن قوّتين فاعلتين ، خلافاً للرطوبة واليبوسة اللتين هما قوّتان منفعلتان . وذلك أن الرطوبة ، كما يقول ابن رشد ، « سهلة الانحصار » من غيرها ، عسيرة الانحصار من ذاتها ، واليبوسة على نقيض ذلك . أما سائر الأضداد (أو الكيفيات المتضادة) فردّها جميعاً الى هذه الأضداد الأربعة الأولى ، التي هي منها بمثابة الأصل من الفرع ، فاستحال أن تنحلّ الى اضداد أخرى . فكانت اذن عبارة عن صور الاجسام البسيطة (أي العناصر) الأولى.

أما الوجه الذي تحدث المركّبات عليه عن الاجسام البسيطة ، عند كلا ابن رشد وأرسطو ، فهو الاختلاط . لذلك كان اختلاف احدها عن الآخر ناجماً عن مقادير الاسطقسات التي تدخل في تركيبه . وعن هذا الاختلاف تنشأ الفصول الخاصة بكل من هذه المركّبات الأولى ، التي تعرف بالاجسام المتشابهة الأجزاء (٣) ، لأنها تتركّب من اجزاء لا

(١) راجع جوامع السماء والعالم (في رسائل) ، ص ١٣ الخ .

(٢) الكون والفساد ، (رسائل) ، ص ١٦ .

(٣) ὁμοιομέρα ، عند أرسطو .

تختلف إلاّ من حيث المقدار أو الكم الذي يوجد في كل منها(١) .فالكون اذن إن هو إلاّ غلبة القوى الفاعلة (أي الحرارة والبرودة ولواحقهما) على القوى المنفعلة (أي الرطوبة واليبوسة ولواحقهما)، والفساد إن هو إلاّ غلبة القوى المنفعلة على الفاعلة، التي تصبح القوى الفاعلة من جرّائها عاجزة عن التمسّك بالصورة التي أدّت القوى الفاعلة الى حدوثها ، فتستعد الهيولى اذ ذاك لقبول صورة أخرى مضادة لتلك الصورة — وهو تعريف الفساد .

وعن الاجسام المتشابهة الاجزاء تحدث الاجسام الآلية (organique) ، أو الاعضاء ، وهي لا تحدث عن الاختلاط أو المزاج ، شيمة الاجسام المتشابهة الأجزاء ، بل باكتساب الصور الآلية الخاصة التي تميّزها عن مثيلاتها من الاجسام الآلية ، غير المتشابهة الاجزاء . فاذا انتفت عنها هذه الصور الخاصة ، فسدت طبيعتها الآلية ، فقيل عليها الاسم باشتراك كما نقول في يد الميت ويد الحيّ انهما يدان باشتراك الاسم . وبيّن انهما تختلفان في الماهية أو الجوهر ، ما دامت يد الميت لا تدخل في عداد الأعضاء ، شيمة يد الحيّ الذي تنسب اليه الاعضاء دون الميت .

وهذه المركّبات الآلية (أو العضوية) هي أجزاء النبات والحيوان ، أي اجزاء الكائن الحيّ عامة ، وهو آخر مرتبة من مراتب الموجودات المركّبة في عالم الكون والفساد عند ابن رشد ، فما أن نجتاز تخوم هذا العالم حتى ندرك عالم الاجرام السماوية غير المركّبة التي تشبه الموجودات الكائنة الفاسدة مع ذلك من بعض الوجوه . فهي تتألف أولاً من عنصر أزلي هو العنصر الخامس (أو الأثير ، كما يدعوه أرسطو والقدماء) ، وهي تخضع ثانياً للحركة المكانية ، أو حركة النقلة . إلاّ أنها تختلف عنها من حيث بساطتها ، ومن حيث استمرار حركتها الدورية الأزلية ، وديمومة وجودها الذي لا يطرأ عليه الفساد قط . فكانت نسبتها اذن الى الموجودات التي دونها — وهي الموجودات الكائنة الفاسدة الواقعة في عالم ما تحت القمر — نسبة الأسباب أو المبادئ الأولى الى ما هي اسباب ومبادئ له.

(١) الكون والفساد ، ص ٢٢ . ويسرد ابن رشد من فصول هذه الاجسام الخاصة في كتاب الآثار العلوية ١٨ فصلاً . راجع ص ٨٧ من هذا الكتاب .

الأسباب العامّة أو القصوى للموجودات

اذا تصفّحنا اسباب الموجودات العامة وجدنا أن منها ما هو قريب خاص بموجود موجود، ومنها ما هو بعيد عام مشترك بين سائر الموجودات. وأوّل الأسباب الخاصة هما المادة والصورة القريبتان اللتان يحدث عنهما الموجود أو يفسد اليهما ، كما مرّ. أما الاسباب المشتركة فأوّلها المادة الأولى ، وهي السبب الأقصى للتحرّك والانفعال ، فالمحرّك الأوّل ، وهو السبب الأقصى للتحريك والفعل . ويضاف الى هذين السببين الصورة والغاية ، وهما في الموجودات الطبيعية لا تتميّزان إلاّ بالاسم ، « لأن الغاية الأولى في الكون هي الصورة » ، كما يقول ابن رشد (١) ، وهو معنى قول أرسطو ، عنده ، أن الطبيعة لا تفعل باطلاً. وعلى الطبيعة تقاس الصناعة في هذا الباب ؛ ففي كلا الطبيعة والصناعة توجد المادّة من أجل الصورة ، وليس العكس ، فكانت منها بمثابة الغاية . ولو وجدت الصورة من أجل المادة لما كان هاهنا فاعل ، ولكان مبدأ الأمور الطبيعية الاتفاق (أو الصدفة) ، وهو محال .

وتحدث الاشياء عن اسبابها القريبة أو الخاصة ، لا البعيدة أو العامة. فلا يحدث الموجود عن الصورة ، بما هي صورة ، مثلاً ، بل عن الصورة من حيث هي صورة شيء مشار اليه (أي جزئي) ، وذلك شأن المادّة من الموجود ايضاً . وعلّة ذلك أن موضوع الكون والفساد القريب هو الشخص الذي يتركّب من صورة ومادّة محصّلتين أو خاصتين . أما الصور والمواد ، من حيث هي صور أو موادّ ، فلا يلحقها الكون والفساد إلاّ بطريق العرض ، أي من جرّاء نسبتها الى الموجود الجزئي الذي تدخل

(١) السماع الطبيعي ، ص ١٧ .

في تركيبه . فالصانع اذن لا يصنع المادّة أو الصورة بذاتهما ، بل المركّب الذي هما جزء منه . مثال ذلك صانع الخزانة لا يصنع الخشب ولا صورة الخزانة ، بل صورة خزانة ما في خشب ما . ولو أمكن للمادّة من حيث هي مادّة (أي المادة المطلقة أو الأولى) أن تتكوّن أو تفسد بحدّ ذاتها ، لأمكن كون الشيء من لا شيء وفساده الى لا شيء ، وهو محال (١) .

والأسباب القريبة أو الخاصة — وهي الاسباب الطبيعية عامة — لا تكفي في حدوث الموجود ، فوجب أن يضاف اليها محرّك أو سبب من خارج يُستكمل به فعلها هو الجرم السماوي ، على مذهب أرسطو ، أو العقل الفعّال ، على مذهب المتأخرين من الفلاسفة ، كما يقول ابن رشد. فعند أرسطو أن السبب الفاعل جسم أو قوة في جسم ، خلافاً لهؤلاء الفلاسفة ، الذين يضعون السبب الفاعل جوهراً مفارقاً ، وهو ما ذهب اليه عامة الفلاسفة العرب (٢) .

أما منزلة الاسطقسات من الجرم السماوي فهي منزلة الهيولى من الصورة ، أي أنها بمثابة استعداد أو قابلية لتلقي صور المركّبات ، تحت تأثير حركة الاجرام السماوية . فينشأ أولاً عن حركة الشمس في فلكها المائل كون وفساد اكثر الموجودات ، تبعاً لتعاقب الفصول الاربعة. وينشأ عنها ثانياً حركة القمر وسائر الكواكب المتحيّرة ، وإن كان فعل حركة الشمس في الموجودات الطبيعية ، كما يقول فيلسوفنا ، أظهر . فلم يكن من المستبعد اذن أن يكون لآجال هذه الموجودات صلة بدورة هذه الكواكب(٣) ، كما يرى اصحاب التنجيم .

---

(١) راجع جوامع ما بعد الطبيعة ، ص ٥٤ . ويطلق ابن رشد هذا القول في كلا الصانع الخاص والصانع المطلق (أي الله)، كما سنرى. فالله لا يصنع المادة أو الصورة عنده بل المركب منهما .

(٢) لا ينكر أرسطو وجود سبب مفارق ؛ بل يذهب الى أن هذا السبب المفارق (وهو المحرك الذي لا يتحرك أو الله) هو السبب الغائي للموجودات ، لا الفاعل . أما السبب الفاعل الأخير عند أرسطو فهو السماء الأولى أو الفلك المحيط ، ويدعوه بالمحرك الأول المتحرك (Primum Mobile) – راجع ماجد فخري ، أرسطوطاليس ، ص ٩٤ و ٥٧ .

(٣) الكون والفساد ، ص ٢٩ .

وتنتهي سائر الحركات في الكون ، سواء ما كان منها في عالم الكون والفساد أو عالم الأجرام السماوية ، الى محرّك أوّل أقصى ، هو الفلك المحيط (أو السماء الأولى) الذي يتحرّك من تلقائه حركة دورية أزلية ، لا يلحقها كون أو فساد . فكان هذا المحرّك السبب الفاعل الأقصى لجميع الموجودات . ويدلّل ابن رشد على وجود هذا المحرّك ، جرياً على سنّة أرسطو على هذا الوجه : انه لما ثبت أن لكل متحرّك محرّكاً ، لزم أن تنتهي سلسلة المتحرّكات الى متحرّك أوّل يتحرّك من ذاته لا من شيء خارج عنه (١) ، وإلاّ لأمكن أن تتسلسل المحرّكات الى ما لا نهاية ، وعندها أمكن أن توجد حركة غير متناهية في زمان متناه . وذلك أن أي حركة جزئية من حركات السلسلة غير المتناهية شئت ، فانما تحدث في زمان جزئي أو متناه ، فوجب أن تحدث السلسلة بجملتها في زمان متناه ، فبطل أن تكون غير متناهية ، لأن ما يحدث في زمان متناه هو متناه ضرورة .

ومع أن هذا المحرّك الأول هو مبدأ سلسلة المتحرّكات ، فان حركته تنجم عن محرّك آخر ، يختلف أصلاً عن ذلك المحرّك من وجهين : أولاً ، أنه غير متحرّك قط ، خلافاً للاول ؛ ثانياً ، أنه جوهر مفارق للمادة ، فليس هو جسماً أو قوّة في جسم شيمة ذلك المحرّك . والدليل على ذلك عند ابن رشد أن كل متحرّك ، فانما يتحرّك من جهة ما هو بالقوة — وتلك حال المحرّك الأقصى الذي يتحرّك حركة دورية أزلية ، كما مرّ ، فكان بالقوة من جهة ما . فكان له اذن محرّك ، يستحيل اسناد التحرّك اليه ، وإلاّ تسلسل الأمر الى ما لا نهاية (٢) .

ومن خصائص هذا المحرّك الذي لا يتحرّك: أ) أنه أزلي، ب) وأنه ليس بذي هيولى ، ج) وأنه ليس بذي كم أو جسم ، د) فلم يكن منقسماً من أي وجه ، هـ) وأنه بالفعل دائماً .

(١) السماع الطبيعي ، ص ٩٨ .
(٢) ما بعد الطبيعة ، ص ١٢٧ الخ .

وهو يحرّك المحرّك الأول الذي يليه مباشرة على سبيل الشوق. فلزم عن ذلك أن يكون المحرّك الأول ذاك متنفساً، لأن الشوق فعل من أفعال النفس؛ ولأنه يستحيل أن يكون الأفضل من المتنفس (أي الحيوان)، كما يقول الاسكندر، غير متنفس. وبيّن أن هذا المحرّك أفضل من الحيوان المتنفس ومدبّر له ومتقدّم عليه تقدم الموجود الأزلي على غير الأزلي.

وليس يلزم عن ذلك مع ذلك، عند ابن رشد، أن يتصف بالحس أو التخيّل، شيمة سائر المتنفّسات الحادثة، وذلك أن الحواس انما وضعت في الحيوان من أجل السلامة، وكذلك التخيّل(١). فبقي ان حركته انما تنجم عن «الشوق الذي يكون عن التصوّر بالعقل» (٢). ولما امتنع أن يكون سبب حركته تلك اخسّ منه، امتنع أن يكون جسماً، سواء فرضنا ذلك الجسم أشرف أو أخس منه. فلزم عن ذلك أن المبدأ الأول الذي يحرّك هذا المحرّك على سبيل الشوق، ليس في هيولى، كما مرّ، بل «هو الشيء الذي وجوده الخير باطلاق»، ما دام المتشوَّق هو الخير.

أما عدد المبادئ الأولى المحرّكة فيتفق مع عدد حركات الاجرام السماوية التي تستمد حركاتها الأزلية من محرّكات عدة، «هي من جنس محرّك الكل» (٣)، وهي، بحسب مذهب بطليموس الذي يعتمده ابن رشد هنا، ٣٨ محرّكاً أو جوهرًا مفارقاً.

ولما كانت الحركة الكلية لهذه الاجرام جميعاً واحدة بالذات وبالزمان، وكانت تحدث عن محرّك أول واحد، وجب ان نتوهم أن الفلك «كله بأسره حيوان واحد كروي الشكل، محدّبه محدّب الفلك المكوكب (أي

---

(١) كما يرى ابن سينا، راجع ادناه، ص ٥٣.

(٢) ما بعد الطبيعة، ص ١٣١.

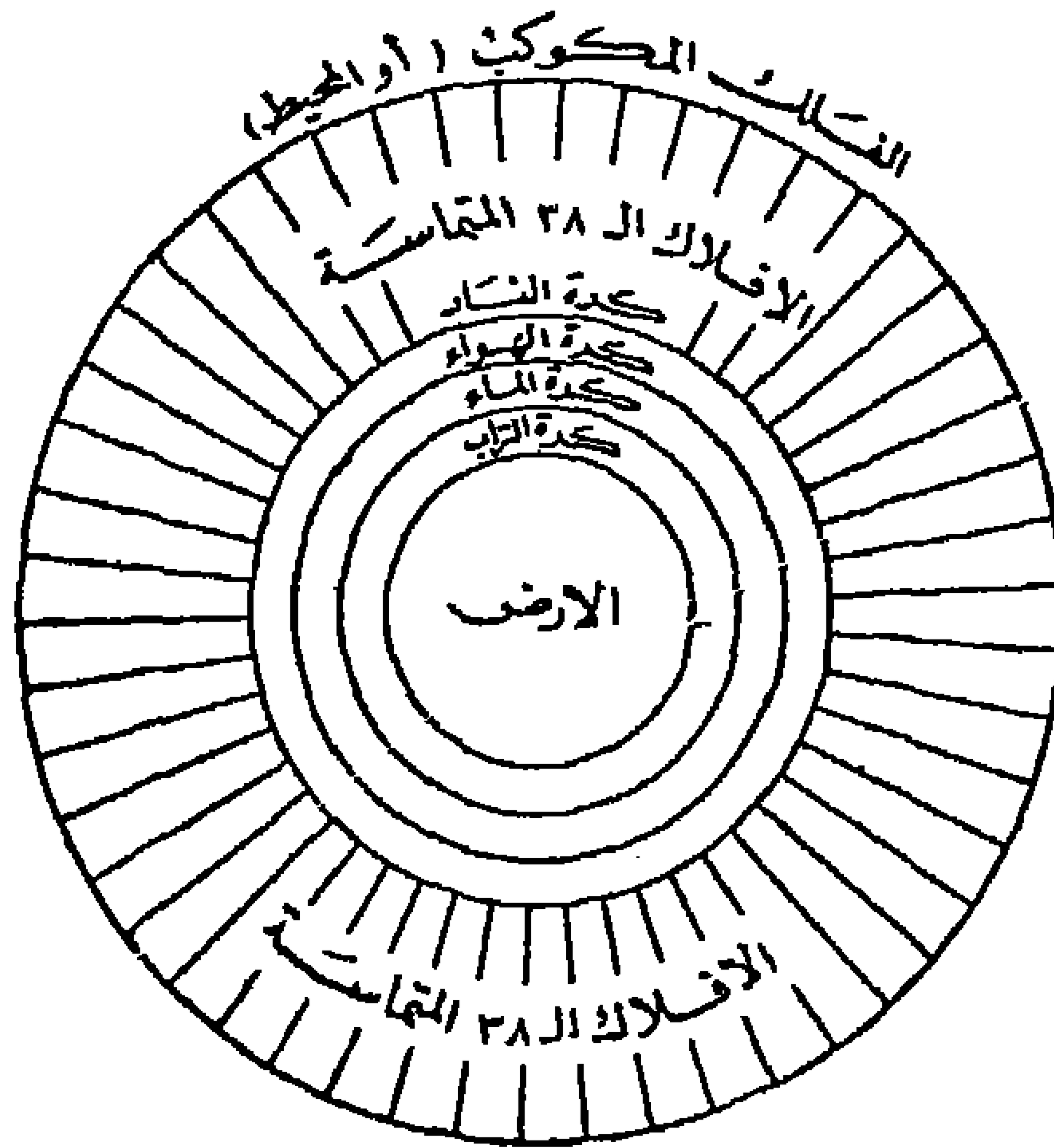
(٣) ما بعد الطبيعة، ص ١٣٤. يزيل ابن رشد على هذا الوجه الغموض الذي ينطوي عليه قول أرسطو بمحرك أول لا يتحرك، الى جانب العقول المفارقة الـ٤٩، التي تحرك الاجرام السماوية عنده، دون أن يخصص صلتها بذلك المحرك أو يحل الاشكال الذي يتصل بمسألة الوحدانية من جراء ذلك – راجع ماجد فخري: ارسطوطاليس، ص ٩٩.

فلك الكواكب الثابتة) ، ومقعرة المقعر المماس لكرة النار »(١) — وهي أقصى الكرات أو الأفلاك في عالم الكون والفساد ، التي تلي عالم الاجرام السماوية مباشرة .

وتتحرك الأفلاك السماوية حركات جزئية خاصة ، بالاضافة الى الحركة الكلية أو العظمى التي ينجم عنها تعاقب الليل والنهار . والحركة العظمى هي الحركة التي تتحركها الأفلاك جميعاً حول مركز العالم ، أي الارض ، مرة كل يوم (mouvement concentrique) ؛ اما الحركات الجزئية فهي حركة كل كوكب من الكواكب حول مركزه الخاص ، وهو مركز خارج (excentrique) عن مركز العالم . وهذه الحركات الخاصة ناجمة عن اشتياق كل كوكب لمبدأه المحرك الخاص ؛ لذلك اقتضى أن يكون عدد هذه المبادئ عدد تلك الكواكب .

---

(١) ما بعد الطبيعة ، ص ١٣٧ . يمكن تمثيل ذلك على هذا الوجه :



المبدأ الأول والجواهر المفارقة

بعد أن يضع ابن رشد أن حركة الموجودات الطبيعية تنتهي الى حركة الاجرام السماوية ، وهذه بدورها الى فعل المبادئ المحرّكة الأولى ، أي العقول المفارقة ، يتطرّق الى مسألة هامة أوجز أرسطو القول فيها غاية الايجاز : وهي طبيعة هذه المبادئ والوجه الذي تحرّك عليه الاجرام السماوية . وهو يرى أن السبيل الى الوقوف على ذلك هو النظر في ما يتبيّن في علم النفس حول ماهية العقل وموضوعه ، أي الصور المعقولة أو الكليات . ومن طبيعة هذه الصور عنده أن لها وجودين : محسوس ، وهو وجودها في الهيولى ، ومعقول ، وهو وجودها مجرّدة عن الهيولى . ولما كانت المحرّكات صوراً « الوجود لها من حيث أنها ليست في هيولى » ، لزم ضرورة أن تكون عقولا مفارقة (١) — اذ تلك ماهية العقول المفارقة وموضوعها (أي الصور المفارقة) التي لا تختلف عنها إلاّ من حيث النسبة ، كما سنرى في علم النفس .

وما كانت تلك حاله من المحرّكات ، فهو يحرّك موضوعه ، أي الاجرام السماوية ، على سبيل التصوّر العقلي الذي يتولّد عنه الشوق الى المحرّك ، وهو ما نعني بالعشق . فكان تحريك هذه المبادئ للاجرام التي تحرّكها أشبه بتحريك المعشوق للعاشق ، وهو التحريك الغائي .

وقد يظن أن لهذه المبادئ المحرّكة شيئاً من قوى النفس غير النطق ، كما زعم ابن سينا ، الذي نسب اليها قوة التخيّل ايضاً ليعلّل بذلك

---

(١) ما بعد الطبيعة ، ص ١٤٠ .

حركاتها الجزئية (١) . إلاّ أن ذلك ممتنع عند فيلسوفنا ، لأن الحواس قد وضعت في الحيوان « لموضع السلامة » أي البقاء ، كما مرّ ، والاجرام السماوية غنية عن ذلك لكونها أزلية . وما التخيّل إلاّ القوة على التحرّك عن المحسوسات بعد غيبتها ، وهو من اجل السلامة ايضاً . ولو كانت حركة الاجرام السماوية ناجمة عن تحرّكها تبعاً للاوضاع التي تتبدل عليها كما يقول ابن سينا ، لما كانت حركتها واحدة ومتصلة ، لاختلاف الأمور المتخيلة والاحوال التي تعرض لها . واذا امتنع أن يكون لهذه الاجرام تخيّل ، امتنع أن يكون لها حركات جزئية ، اذ ان حركتها واحدة متصلة ناجمة عن تصوّر الخير الذي تستكمل به .

أما صلة العقول المفارقة بالاجرام السماوية وبما دونها من الموجودات (أي الموجودات الكائنة الفاسدة) فتشبه صلة الموجود الكامل بما دونه من الموجودات . فالموجود الكامل يفيد ما دونه من كماله على قدر الامكان ، وما دونه يفيد ما دونه من الموجودات من كماله ، وهكذا دواليك . فالعقول المفارقة لا تحرّك الاجرام السماوية حركة غائية وحسب ، بل « تعطيها صورها التي هي بها ما هي » ، فكانت اذن فاعلة لها بوجه ما . وذلك أن الفعل إن هو إلاّ اعطاء الشيء جوهره الخاص به ، وهو صورته . ولما كانت تحرّك تلك الاجرام على سبيل الشوق ، فهي منها بمثابة العلّة الغائية ، فضلاً عن الصورة والفاعل . فلم يكن صدور الموجودات عنها دليلاً على أنها من أجلها — كما يتوهم ذلك البعض — اذ كانت كاملة كمالاً أقصى فلم تفتقر الى شيء ، بل على أن الموجودات تلك من أجلها ، شيمة النواميس (أو الشرائع) التي يقال فيها أنها تفيد الناس الفضيلة لا لكي تكتسب هي فضيلة ، بل لكي يكتسب هؤلاء بها الفضيلة .

ومع أن هذه المبادئ المفارقة من جنس واحد ، كما مرّ ، فهي ليست في رتبة واحدة ، بل ان بعضها متقدم على بعض في الشأن ؛ والتباين بينها ناجم « عن تقدم بعضها عن بعض في الشيء الواحد الذي تشترك

(١) راجع النجاة ، ص ٢٦١ الخ .

فيه » (١) ـ أي كمال الوجود والمفارقة اللذان هما أخص صفاتها . وما ذلك حاله من الموجودات، فبعضه ضرورةً معلول عن بعض ، والمتقدم على سائرها هو العلّة القصوى لها « والسبب في وجود جميعها » . فكانت محركات الكواكب معلولة عن « محرّك الفلك الأعظم »، وهو المبدأ الأول الذي يستمدّ منه العالم وجوده وبقاؤه .

هنا يورد ابن رشد حجة على وجود المبدأ الأول ، تعرف في الفلسفة الحـــديثة بدليل الوجود الحق (argument ontologique) . ومفادها أن بين المبادئ المفارقة صلة سببية ضرورية ولا شك،لأن اسم المبدأ يقال عليها جميعاً «بتقديم وتأخير».وما كانت تلك حالها من المبادئ «فهي ضرورة منسوبة الى شيء واحد ، هو السبب في وجود ذلك المعنى لسائرها » (٢). مثال ذلك أن اسم الحرارة يقال على الاشياء الحارة وعلى النار ، لا باشتراك الاسم ، بل بتقديم وتأخير هو تقديم السبب على المسبّب . فكانت النار حارّة لكونها مبدأ الحرارة أو سببها ، والأشياء الحارّة من جرّاء استفادتها للحرارة من النار.

ومن خصائص هذه العقول المفارقة عامة والمبدأ الأول على وجه التخصيص ، أنها تدرك ذواتها ، شيمة عقولنا نحن ، التي تدرك المعقولات ومن خلال ذلك تدرك ذواتها ، « اذ كانت ذاتها هي نفس المعقولات»(٣). إلاّ انها لا تدرك معلولاتها ، لأنه لو أمكن لها أن تدرك الاشياء التي دونها « لاستكمل الأشرف بالأخس»، وكانت ادراكاتها كائنة فاسدة ، شيمة معلولاتها ، وكل ذلك محال (٤) . فلزم من باب الأولى أن لا يدرك المبدأ الأول (أي الله) سوى ذاته . أما ما دونه من المبادئ المفارقة فيدرك موضوع العقل الذي يتقدمه ، وهكذا . والفرق بين الادراكين أن المبدأ الأول انما

---

(١) ما بعد الطبيعة ، ص ١٤٤ .

(٢) ما بعد الطبيعة ، ص ١٤٦ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١٤٩ .

(٤) المرجع السابق ، ص ١٤٩ .

يدرك الوجود « بجهة اشرف » ، اذا قيس بسائر العقول المفارقة . فاذا قيس بادراكنا نحن ، لم يكن علمه للاشياء وعلمنا لها ، كما سنرى ، « إلاَّ باشتراك الاسم » .

ومن خصائص المبدأ الأول والعقول المفارقة جملة ايضاً الحياة واللذة . اذ ان الحياة عندنا من لواحق أدنى مراتب الادراك، أي الحسّ ، فكيف باشرفها ؛ أي الادراك العقلي الذي تتصف به هذه المفارقات ؟ أما اللذة فهي « ظلّ لازم » للادراك ، تتفاضل درجاته بتفاضل درجات الادراك ودوامه ؛ فلزم ضرورة أن يتصف به الموجود الذي جوهره العقل.

وبناء عليه فالمبدأ الأول حيّ وملتذ، بل هو « الحيّ الذي لا حياة أتمّ من حياته ، ولا لذة اعظم من لذته » . فهو المغبوط بذاته ، وما سواه انما تحصل له الغبطة به ؛ فكانت لذته اعظم اللذات ، لأن ادراكه اشرف الادراك. وكل ما شاركته به المبادئ الثواني ، فقد استفادته منه ، ما دام هو مبدأ الكل (١) .

---

(١) ما بعد الطبيعة ، ص ١٥٤ .

ازلية العالم

احتلّت مشكلة قدم العالم مركز الصدارة من المنازعات الفلسفية التي دارت رحاها بين الفلاسفة والمتكلمين ، منذ اوائل عهد العرب بالفلسفة والكلام . فهي أولى المسائل العشرين التي يتجرّد الغزالي لابطالها في « تهافت الفلاسفة » وأدهاها عنده . وهي المبدأ الذي يبني عليه ابن حزم الأندلسي († ١٠٦٤) تمييزه بين الفرق الناجية والفرق الهالكة في كتاب « الفصل في الملل والأهواء والنحل » الذي يفرد فيه خمسة أدلة على حدوث العالم وأبطال مذهب القائلين بالقدم ، هي أقدم تفنيد لمسألة القدم انتهى الينا . وقد يكون ابو الحسن الأشعري († ٩٣٥) الذي ينسب اليه رسالة عنوانها « كتاب الفصول » في الردّ على الدهرية والفلاسفة الذين قالوا بقدم العالم قد سبق ابن حزم الى بعض هذه الأدلّة (١) .

وعلّة تجرّد المتكلمين للردّ على الفلاسفة في قولهم بأزلية العالم او قدمه بتلك الضراوة التي تشهد عليها تصانيف الغزالي وابن حزم ، أنهم اعتبروا هذه المشكلة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمشكلتين فلسفيتين كبيرتين : هما مشكلة التدليل على وجود الصانع ومشكلة الخلق أو الابداع . فقد بنى المتكلمون عامة دليلهم على وجود الصانع على مقدمة الحدوث ، فذهبوا الى أن العالم ، وهو حادث أو محدَث عندهم ، لا بد له من مُحدِث ، بالاستناد الى

(١) راجع للمؤلف ، البراهين التقليدية على وجود الله في الاسلام ، المشرق ، آذار — نيسان ، ١٩٥٧ ، ص ١٧٨ .

ما يعرف بمبدأ الترجيح أو التخصيص – وهذا المحدث هو الله (١) . فلا غروَ اذن إن هم ألحوا باللائمة على المشائين عامة وأرسطو خاصة (الذين نسبوا اليهم القول بالأزلية) ، لما زعموه من أن اثبات وجود الصانع يبيت مستحيلاً متى سلّمنا بأزلية العالم . هذا من جهة ، أما من جهة ثانية ، فقد ذهب بعضهم ، كالغزالي مثلاً ، الى أن انكار حدوث العالم يلزم عنه أنه لا صانع له ، لأن القديم لا يفتقر الى صانع عندهم . فاذا تشبث الفلاسفة بالقول رغم ذلك أن للعالم صانعاً أو فاعلاً ، كان قولهم ضرباً من التلبيس أو المجاز كما يدّعي الغزالي (٢) !

وسوف نرى حين نتناول مذهب ابن رشد وأرسطو في القدم أن دعوى الارتباط الضروري بين مشكلة القدم ومشكلة الخلق تنطوي على شيء من التجنّي على الفلاسفة . فقد يكون لزاماً علينا أن نعتبرهاتين المشكلتين منفصلتين أصلاً ؛ فاذا أقررنا بينهما اتصالاً كان ذلك من باب الموضوع الذي تدوران عليه (أي العالم) ، لا من باب الاتصال الضروري بين ما تثبتانه أو تنفيانه من أمر هذا الموضوع .

وتيسيراً للغرض يمكننا أن نقسم معالجة ابن رشد لمشكلة القدم الى ثلاثة اقسام :

١) قسم منهجي ، ينطوي عليه معظم ما يورده في « فصل المقال » و « الكشف عن مناهج الأدلة » في هذا الباب .

٢) وقسم حجــاجي (polémique) ، ينطوي عليه معظم ما يورده في « تهافت التهافت » وبعض المواضع من شروحه على أرسطو ، في معرض الردّ على المتكلمين .

٣) وقسم موضوعي ، يتفرّع فيه لبسط أدلّة أرسطو على قدم العالم ، بناء على قدم المادة والزمان والحركة ، دون التطرّق الى اقوال المتكلمين في هذا الباب ، أو صلة مذهب أرسطو بمعطيات الشريعة الاسلامية .

---

(١) راجع المشرق ، العدد الآنف الذكر ، ص ١٧٧ الخ .

(٢) راجع تهافت الفلاسفة (مسألة ٣) ، ص ٩٠ و١٠٣ .

وهو ما ينطوي عليه شروحه على السماع الطبيعي ، والسماء والعالم ، والكون والفساد ، وما بعد الطبيعة خاصة .

التمهيد المنهجي للرد على المتكلمين

أما القسم الأول فقد سبقت الاشارة اليه في الفصل الثالث. ويتلخّص موقف ابن رشد المنهجي من مشكلة القدم في استنكار إقدام الغزالي واصحابه على تكفير الفلاسفة المشائين في مسألة لم ينصّ عليها الشرع صراحة أو ينعقد عليها إجماع المسلمين ، بل هي من المسائل التي تمتّ الى التأويل ، فكان الوقوف على حقيقة الأمر فيها ميسورًا لأهل البرهان أو الخاصة ، دون سواهم . فاذا صرّح مصرّح بها لمن ليس أهلاً لها كان كافرًا (١) . وذلك أن المذاهب في العالم لا تتباعد كل التباعد، كما يزعم الغزالي، فكان الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة يكاد يقتصر على « الاختلاف في التسمية » . والغزالي انما عمد الى التهويل ، في تطرقه لأمر ذلك الخلاف ، فخيّل للناظر في هذه المسألة أن مذهب الفلاسفة ومذهب المتكلمين في القدم على طرفي نقيض ، وما هما كذلك .

واذا كانت اشارات ابن رشد في كتابي الفصل والكشف تقتصر على التنبيه على هذه القضايا المنهجية ، فهو يسهب في « تهافت التهافت » كل الاسهاب في دفع التهم التي يوجّهها الغزالي الى الفلاسفة في تهافته ، لذلك دعونـا هذا القسم من معالجته لمسألة القدم القسم الحجاجي (polémique) ، أي قسم الانتصار للفلاسفة عـلى خصومهم . وهو في هذا الانتصار ، لا يقدم على الذود عن اقوال المشائين العرب دون تمحيص . فمآخذ الغزالي على الفلاسفة تنقسم عنده الى اربعة اقسام :

١) قسم يتفق مع ما صحّت نسبته الى أرسطو ؛ ٢) وقسم يتفق مع ما يذهب اليه ابن سينا والمشاؤون العرب وحسب ؛ ٣) وقسم هو أقرب الى الافتراء على الفلاسفة فلا يلزمهم اذن بشيء؛ ٤) وقسم ،إن دلّ على

---

(١) الكشف ، ص ٢٣ .

شيء ، فعلى تقصير الغزالي عن ادراك غرض الفلاسفة أصلاً . وقد رأينا كيف ينفصل ابن رشد عن الفارابي وابن سينا من « متأخرة فلاسفة الاسلام » حول عدد من القضايا الفلسفية الكبرى التي قصّروا عن ادراك غرض « الحكيم » فيها ؛ فلم يتورّع فيلسوفنا عن الزامهم بما ينسبه اليهم الغزالي من الغلط الذي لا يصيب أرسطو منه مع ذلك شيء ، بل هؤلاء المتأخرة من فلاسفة الأسلام وحسب .

وقبل أن نبسط ردّ ابن رشد على الغزالي في المسألة الأولى من التهافت ، ينبغي أن نشير الى أن الغزالي يستهلّ ابطاله لحجج الفلاسفة بسرد المذاهب المختلفة في قدم العالم وحدوثه ، وهي ثلاثة عنده . أولاً : قول « جماهيرهم من المتقدمين والمتأخرين » بقدمه ؛ ثانياً : قول افلاطون واصحابه بحدوثه ؛ ثالثاً : توقف جالينوس في الأمر(١) . وفي تحقيق هذا القول يجدر بنا أن نفحص عن مدى صحّة ما يحكيه الغزالي عن الفلاسفة فنقول : إن عبارة الغزالي الأولى تصدق على المتأخرين من الفلاسفة الأفلاطونيين المحدثين والمشائين دون سواهم . أما القدماء (أي الفلاسفة اليونان الأول) فقد قال عامتهم ، خلافاً لرواية الغزالي ، بحدوث العالم . ويدّعي أرسطو في كتاب السماء(٢) أنه أول من قال بقدم العالم ، ولا يستثني من ذلك حتى افلاطون نفسه الذي قال بحدوث العالم ، إلاّ أنه انكر أن يكون مع ذلك للزمان ابتداء .

أما القائلون بقدم العالم من الفلاسفة ، فيلخص الغزالي ادلّتهم في ثلاثة أدلّة يتناولها بالابطال واحداً واحداً .

الدليل الأول : هو استحالة صدور الحادث عن القديم أصلاً . فافتراض حدوث العالم بعد أن لم يكن يقتضي حدوث مرجح لم يكن ، فيعود السؤال في هذا المرجح ومن أحدثه ولمَ أحدثه الآن ولم يحدثه قبلاً ما دامت احوال القديم (أي الله أو الأول) متشابهة منذ الأزل . ولما كان هذا المرجح لا يعدو الارادة الالهية ، فحدوث العالم يقتضي حدوث

---

(١) تهافت الفلاسفة ، ص ٢١ .

(٢) كتاب السماء ٢ ، ٢٨٤ أ ، و ١ ، ٢٧٩ ب .

الارادة ، وحدوث الارادة يقتضي تغيّر حال الأول أو تسلسلها الى ما لا نهاية ، وكلاهما ممتنع(١) . وهذا الدليل هو أحد الأدلة التي يوردها ابن سينا في «كتاب النجاة» على قدم العالم (٢) .

ويردّ الغزالي على هذا الدليل من وجهين : الأول ، أن العالم حدث بارادة قديمة اقتضت وجوده في الزمان الذي وجد فيه . وليس في مفهوم هذه الارادة تناقض ، كما يزعم الفلاسفة ، الذين ذهبوا الى وجوب حصول المراد عند اكتمال الارادة ، لاستحالة التراخي الزمني بين حدوث المراد وحصول الارادة بشروطها وقرائنها في الفاعل القديم . وإلاّ لعاد السؤال في زمن الفعل عندهم ، ولمَ حدث الآن ولم يحدث قبلُ . وليس للفلاسفة ، عند الغزالي ، دليل برهاني على استحالة مثل هذا الفعل: أي حدوث العالم في الزمان بارادة قديمة . ويقتصر دليلهم على الاستبعاد، عن طريق التمثيل بعزمنا وارادتنا . وكل ذلك لا غناء فيه ، للتباين المطلق بين الارادة القديمة والارادة الحادثة ، أي ارادة الله وارادة الانسان .

أما الوجه الثاني فيورده الغزالي كما يلي: يقرّ الفلاسفة ضمناً بصدور الحادث عن القديم ،خلافاً لما ادّعوه في نفيهم لحدوث العالم بارادة قديمة ، كما مرّ . وذلك أن في العالم حوادث لها أسباب ، فان قيل أن هذه الحوادث ناجمة عن حوادث أخرى ، وهذه بدورها عن حوادث أخرى الى غير نهاية ، تسلسلت الأسباب الى ما لا نهاية ، وارتفع وجود الصانع. أما اذا سلّمنا أن الحوادث تنتهي الى طرف أول هو مبدأها ، فذلك الطرف هو القديم. فالحوادث اذن قد تصدر عن القديم ، بحسب اوضاعهم.

ينبّه ابن رشد في ردّه على هذه الدعوى الى أن الغزالي قد خلط بين الارادة والفعل ، عند الفاعل القديم . فتراخي المفعول عن ارادة الفاعل جائز عند الفلاسفة ، أما تراخيه عن فعل الفاعل فغير جائز . فاذا افترضنا أن الله قد أراد خلق العالم بارادة قديمة ، اقتضى أن يكون فعله

---

(١) التهافت ، ص ٢٣ .

(٢) النجاة ، ص ٢٥٤ الخ .

له أزلياً ، اذ الارادة والفعل متقارنان او متساويان ضرورة في الزمان، لدى الفاعل المطلق القادر على كل شيء . فاذا اثبتنا تراخياً بينهما ، كان ثمت « حالة متجددة أو نسبة لم تكن ، وذلك ضرورة إما في الفاعل أوفي المفعول أو في كليهما » (١) . فالغزالي والمتكلمون انما أثبتوا أن الله قد اراد العالم بارادة قديمة (ولا جدال فيه) ولم يثبتوا أنه فعله بفعل قديم ، وهو موضع الخلاف . فلو سلّموا بالفعل القديم هذا للزم عنه قدم العالم ، أو تجددت في الفاعل حالة ما ، وهو محال .

هذا في الاعتراض الاول . أما في الاعتراض الثاني ، فالغزالي لم يدرك حقيقة مذهب أرسطو في صلة الحوادث بالقديم . فأرسطو قد وضع كائناً أزلياً متحركاً عنه تصدر جميع الحركات هو الجرم السماوي، وهو وسط بين الحوادث والفاعل القديم . ووضع الى جانبه كائناً أزلياً لا يتحرّك أصلاً ، كما رأينا (٢) ، فليس هو سبباً للحوادث « بما هي حادثة ، بل بما هي قديمة بالجنس » ، وهو المحرّك الذي لا يتحرّك أو الله (٣) . أما تحريكه للحوادث ، كما رأينا ، فعلى سبيل الشوق ، فلم يكن خاضعاً لسنّة التغيّر أو الحدوث التي تخضع لها سلسلة الحوادث التي تستمدّ حركتها منه على هذا الوجه الغائي. ولما كان هذا المحرّك خارجاً عن سلسلة الحوادث ، فليس هو مصدراً لجواهرها (وهي أزلية) بحال من الأحوال ، بل هو مصدر لحركاتها العرضية ، عن طريق المحرّك الذي يتحرّك . ففسدت دعوى الغزالي اذن أن الفلاسفة يقرّون بأن الحوادث قد تصدر عن الأول القديم . فارسطو ينكر ذلك ، كما مرّ ، والأفلاطونية المحدثة تضع أن هذه الحوادث تصدر عن الأول صدورًا أزلياً بتوسط الجواهر المفارقة ، وهي أزلية أيضاً . فكلا الفريقين اذن ، أي أرسطو والأفلاطونيون المحدثون ، يقولون بأزلية الحوادث ، وهو خلاف ما يبغي الغزالي اثباته بقياس الخُلف الذي يعتمده هنا، أي ابتداء الحوادث عند الفلاسفة .

---

(١) تهافت التهافت ، ص ٨ .
(٢) راجع اعلاه ، ص ٤٩ .
(٣) تهافت التهافت ، ص ٥٨–٥٩ .

أما الدليل الثاني الذي يحكيه الغزالي عن الفلاسفة فهو التالي : اذا وضعنا أن الله متقدم على العالم ، فاما أن يكون متقدماً عليه بالذات ، لا بالزمان ، كتقدم العلّة على المعلول ، وإما أن يكون متقدماً عليه بالزمان لا بالذات . والوجه الأول يقتضي أن يكون كلاهما قديمين أو محدثين ؛ وقد افترضنا الأول قديماً، فاقتضى أن يكون العالم قديماً ايضاً . والوجه الثاني يقتضي أن قبل وجود العالم والزمان زمان كان العالم فيه معدوماً ، وهو متناقض ، فوجب أن يكون الزمان قديماً (١) . ولما كان الزمان عبارة عن قدَر الحركة (كما يقول أرسطو) ، فالحركة قديمة وكذلك المتحرّك . فالعالم والحركة والزمان ، وهي مفاهيم متلازمة عند أرسطو ، قديمة .

ويورد الغزالي صيغة ثانية لهذا الدليل ، اقرب متناولاً من الأولى لأنها ترتكز على مقدمات مشهورة يسلّمها المتكلمون والفلاسفة معاً ، خلافاً للصيغة الأولى ذات الطابع الأرسطوطاليسي البحت، وهي التالية : لا بد أن الله (وهو قادر على كل شيء) كان قادراً على خلق العالم قبل خلقه له بمقدار ما من السنين ، أو قبل ذلك بمقدار مثله وهكذا . فاقتضى أن يكون قبل العالم زمان لا أول له ، لأن هذه التقديرات لا بدّ أن يقابلها شيء ذوكم هو الزمان الذي هو قدر الحركة ، كما مرّ؛ اذ يستحيل اسناد هذه التقديرات الى ذات الله الذي يتنزّه عن الكمية أو المقدار . فان قيل أن لفظ السنين لا معنى له قبل حدوث الزمان ودوران الفلك ، أمكن ايراد هذا الدليل على وجه آخر . وهو أن العالم قد دار فلكه حتى الآن عدداً من الدورات ، والله كان قادراً على خلق عالم قبله يدور عدداً اكبر من الدورات ، وآخر قبله يدور عدداً اكبر من الدورات حتى يومنا هذا ، وهكذا دواليك . وكل هذه التقديرات لا بد أن يقابلها شيء ذوكم ، هو الزمان ، وإلاّ لتساوت دورات الفلك المتفاوتة ، وهو محال .

ويجيب الغزالي على هذا الدليل الذي يورده ابن سينا (٢) خاصة ،

(١) راجع أرسطو ، ما بعد الطبيعة ، كتاب اللام ، ١٠٧١ ب ، والنجاة ، ص ٢١٨ .

(٢) راجع النجاة ، ص ٢٥٦ الخ .

بقوله: إن الزمان عندنا حادث ومخلوق، فلا زمان قبله أصلاً . وقولنا ان الله متقدم عليه معناه أن الله كان ولا عالم ، ثم كان ومعه عالم . وافتراضنا لزمان سابق للزمان والعالم المشتمل على الزمان من فعل الوهم (أو الخيال) لعجزه عن تصوّر بداية لا قبل لها . أما العقل فلا يمتنع عليه ادراك ذلك . كذلك الصيغة الثانية لهذا الدليل باطلة . لأن كل التقديرات التي يذكرها الفلاسفة ، هي من فعل الوهم كذلك . وذلك يتضح بمقابلة الزمان بالمكان . فالله قادر ، بحسب المقدمة السالفة ، أن يزيد في أبعاد العالم مقداراً ما ، ثم مقداراً اكبر منه، وهكذا دواليك . فيكون وراء العالم بعد ذوكم هو الجسم أو خلاء له مقدار ايضاً، وكلاهما ممتنع، لأن وجود الملاء غير المتناهي بالفعل محال ، والخلاء لا مقدار له .

يقرّ ابن رشد في ردّه صحّة هذا القول في مقدار المكان ، إلاّ أنه ينكر صحة قياس الزمان على المكان في هذا الباب . لأن للمكان وجوداً موضوعياً محصلاً ، فاستحالت الزيادة فيه الى ما لا نهاية ؛ وليس كذلك الزمان . اذ هو ليس « شيئاً غير ما يدركه الذهن من هذا الامتداد المقدّر للحركة » (١) ، فكان وجوده وجوداً ذهنياً ، له جانب موضوعي هو الحركة ، فلم يمتنع تصوّر امتداده في الذهن الى ما لا نهاية .

أما مآخذه على هذا الدليل ، كما يحكيه الغزالي عن الفلاسفة ، فليست تقتصر على هذه القضية الجزئية . فهو يلاحظ أولاً أن هذا الدليل ليس بدليل صحيح اصلاً ، لأنه يبنى على « مقايسة القديم (أي الله) الى العالم » ، والله يباين العالم كل المباينة ، فلا نسبة بينه وبين العالم اذن . وذلك، « أن الباري سبحانه ليس مما شأنه أن يكون في زمان، والعالم شأنه أن يكون في زمان » (٢) . فمفهوم التقدم في الزمان لا ينطبق عليه ، ومثل ذلك مفهوم التقدم بالذات ، إذ هو من طبيعة الموجودات التي تدخل في جنس واحد ، والله والعالم لا يدخلان في جنس واحد . فاذا أقررنا

---

(١) تهافت التهافت ، ص ٨٩ .
(٢) تهافت التهافت ، ص ٦٥ .

رغم ذلك تقدّم الله على العالم ، فذلك « تقدم الموجود الذي هو ليس بمتغيّر ولا في زمان على الموجود المتغيّر الذي في زمان ، وهو نوع آخر من التقدم . واذا كان ذلك كذلك ، فلا يصدق على الوجودين (أي الله والعالم) لا أنهما معاً ولا أن احدهما متقدم على الآخر » (١) . وانما سلك هذا المسلك ، عند فيلسوفنا ، « المتأخرة من أهل الاسلام لقلّة تحصيلهم لمذهب القدماء »(٢) — أي ابن سينا واصحابه الذين اختاروا هذا الدليل على قدم العالم .

ومما لا مراء فيه أن ابن رشد ينفذ هنا الى أعمق اغوار هذه المسألة . فآفــة هذه الأقيسة التي يراد منها الوقوف على حقيقة العالم ، في نسبته الى الله ، هي هذا الوهم الشائع أن الله والعالم هما مما يدرج في عداد جنس واحد ، أو يصدق عليهما مقولة واحدة . وليس بين الخالق والمخلوق ، بين الموجود المتنــاهي والموجود اللامتناهي ، نسبة أصلاً ، كما تبيّن ابن رشد. لذلك لحق بالمشكلة من أساسها شيء من الابهام الذي يستحيل تبديده جملة ، لاستحالة تحديد ماهية الله الذي لا يحيط بطبيعته الادراك أصلاً . فاستحال اذن الاستدلال على طبيعة العالم وحقيقة الأمر في قدمه أو حدوثه ، بالاستناد الى طبيعة الله أو صلته بالعالم . وكل ما يسعنا اثباته في هذا الباب ، كما تبيّن ابن رشد كذلك ، هو الصلة السببية بين هذين الموجودين ، أي أثبات كون العالم معلولاً لله ، والله علّةً للعالم (٣) ، دون ادراجهما مع ذلك خطأً في عداد الجنس الواحد من الوجود .

وينكر ابن رشد أن تكون الصيغة الثانية لهذا الدليل برهانية ايضاً ، أو أن تمت الى اقوال أرسطو بصلة مباشرة . فالمقدمة الكبرى التي تبنى عليها هذه الصيغة هي التسليم بمبدأ الخلق ، أي بأن الله قد خلق العالم بعد أن لم يكن ، وهو موضع الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة ، لا سيما الأفلاطونيين المحدثين منهم ، الذين نفوا الخلق في الزمان ، وقالوا بالصدور

(١) المرجع السابق ، ص ٦٨ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٦٧ .
(٣) المرجع السابق ، ص ٦٨ الخ .

كما رأينا . فكانت هذه الحجة تنطوي اذن على الخطأ الذي يعرف في المنطق بالمصادرة عـلى المطلوب (Petitio Principii) . لاننا متى سلّمنا مع الخصم أن العالم من خلق الله ، فنحن مدفوعون للتسليم أن الزمان من خلقه ايضاً ، ما دام الزمان من العناصر الداخلة في تركيب العالم المخلوق . وأرسطو نفسه ، رغم كونه لم يقل بالصدور الذي قال به أفلوطين وأصحابه ، لا يتطرّق في أي موضع من كتبه الى حديث الخلق ، بل ينطلق من مقدمة كبرى تمثّل ركناً من أركان فلسفته الالهية هي « أزلية الجواهر » . فهو يقول : ان الجواهر أولى الأشياء . فلو كانت كائنة فاسدة لكان كل شيء كائناً فاسداً ، فكان الزمان والحركة كائنين فاسدين كذلك وهو محال . لأن ذلك يقتضي أن يكون ثمت زمان لم يكن فيه زمان ، وزمان لن يكون فيه زمان، وهو متناقض (١) . فهذه الصيغة للدليل اذن، التي اختارها ابن سينا ، تقوم على مقدمات جدلية لا برهانية ؛ فابطالها قد يلزم كل من قال بالخلق، إلاّ أنه لا يلزم الأفلاطونيين المحدثين الذين قالوا بالصدور الأزلي، أو الأرسطوطاليسيين الذين انكروا الخلق والاحداث جملة ، وقالوا بأزلية الجواهر .

* * *

بقي الدليلان الثالث والرابع اللذان يمكن ادماجها في دليل واحد هو التالي : كان العالم قبل وجوده ممكناً ، اذ لو كان ممتنعاً لاستحال وجوده أصلاً . وهذا الامكان لا أول له ، فالعالم قبل وجوده (اذا فرضناه حادثاً) لم يزل ممكناً . ولما كان وجوده ممكناً أبداً ، لم يكن ممتنعاً أبداً ، وإلاّ لم يكن ممكناً ابداً . لأننا اذا وضعنا للامكان أولاً ، فقد كان العالم قبل ذلك الامكان غير ممكن (أي ممتنع) ، فكيف صار من حال الامتناع الى حال الامكان ؟ أو كيف صار صانعه من حال العجز الى حال القدرة ؟؟

وهذا الدليل قد يورد ، كما يقول الغزالي، بالنسبة الى موضع الامكان،

(١) كتاب اللام ، ١٠٧١ ب ٢ الخ .

أي المادة ، وهو الدليل الرابع عنده . ومؤدّاه أن كل حادث فالمادة التي فيه تسبقـــه . اذ الحدوث إن هو إلاّ تعاقب الصور والكيفيات على المادة. فاذا فرضنا العالم حادثاً ، فقد كان قبل حدوثه ممكناً ، كما مرّ ، لأنه يستحيل أن يكون ممتنعاً أو واجباً ، لأن الممتنع بذاته لا يحدث قط ، والواجب بذاته لا ينعدم قط . فالعالم اذن ممكن الوجود بذاته ، والامكان صفة اضافية لا قوام لها بنفسها ، بل بالمحل الذي تضاف اليه وتقوم فيه ، وهو المادة . وهذه المادة لا يمكن أن يكون لها مادة تقوم فيها ، لأنها تكون عند ذلك حادثة ، فيتقدم امكانها حدوثها ، ويكون امكانها قائماً بنفسه غير مضاف ، وهو خلف؛ أو قائماً في مادة أخرى ، وهذه بدورها في مادة أخرى ، وهكذا دواليك . فيؤدي ذلك الى التسلسل أو الدور ، وكلاهما باطل(١) . فالمادة الأولى اذن ليست حادثة بل قديمة .

في الجواب على الدليل الثالث يقرّ الغزالي قول الفلاسفة أن العالم لم يزل ممكن الحدوث ، ولكن لا يلزم عن ذلك عنده أنه موجود أبداً ، وإلاّ لم يكن حادثاً بل قديماً ، وهو خلاف المفروض . لأن القديم ليس ممكن الوجود بل واجبه ، والعالم ممكن ، لا واجب ولا ممتنع عند الفلاسفة . فكان معنى كونه ممكناً اذن أنه لا يتصوّر وقت إلاّ ويمكن احداثه فيه .

ويجيب على الدليل الرابع بقوله : إن الامكان يعود الى قضاء العقل ، لا الى موضوع يقوم فيه الامكان ، كما يزعم الفلاسفة . فالممتنع والواجب والممكن جميعاً قضايا أو أحكام عقلية ، لا تحتاج الى محل تقوم فيه . ولو استدعى الامكان محلاً يقوم فيه ، لاستدعى الامتناع محلاً كذلك. وكذلك قل في الصفات العامة كالسواد والبياض وما أشبه . فالعقل يقضي

---

(١) يغفل الغزالي الوجه الثاني لهذه الحجة ، مع أنه من المقدمات الارسطوطاليسية المشهورة . فقد ذهب أرسطو الى أنه لو كان للمادة مادة الى ما لا نهاية ، لما وجدت المادة ، ولو كان للحركة حركة لما وجدت الحركة . وهو يكتفي هنا بايراد حجة ابن سينا على أزلية المادة ، كما ترد في النجاة ، ص ٢٣١–٢٣٣ .

بكونها ممكنة ، مع أن البياض في نفسه والسواد في نفسه لا يوجدان، وانما يوجد الجسم الذي يبيضّ أو يسودّ .

ويدفع ابن رشد هذه الحجة بقوله: إن الامكان (وهو أزلي) يستدعي مادة أزلية لا محالة . وهو يلزم عند الفلاسفة عن المقدمة العامة : أن المعقولات الصادقة لا بدّ أن يقابلها شيء ما خارج النفس . وحجّة الغزالي أن الممكن لا يستدعي موضوعاً ، وإلاّ لاستدعى الممتنع موضوعاً حجة واهية ، إذ الممتنع ايضاً له موضوع يقابله ، وهو الموجود الذي يسند اليه كلا الامكان أو نقيضه ، أي الامتناع (١). فاذا رفعنا موضوع الامكان الذي ينتقل من حال الوجود بالقوة الى حال الوجود بالفعل ، وهو تعريف الممكن عند الفلاسفة ، ارتفع الحدوث والتغيّر جملة .

وذلك أن ما يقال فيه أنه يمكن أن يوجد ، ليس نفس العدم ، وما يقال فيه أنه يمكن أن ينعدم ليس نفس الوجود ، بل شيء ثالث قابل لهما ، يتصف بالامكان والوجود ، أي الانتقال من حال العدم الى الوجود . ونفس العدم لا يتصف بالتكون أو التغيّر ، وكذلك نفس الوجود ، بل الحامل الذي يدعوه الفلاسفة بالهيولى ، وهي موضوع الكون والفساد والأقصى عندهم ، كما رأينا . فاذا تصوّرنا موجوداً تعرّى من هذه الهيولى كان غير كائن ولا فاسد ، أي دخل في عداد الجواهر المفارقة ، التي لا تتركّب من الهيولى (٢) ، فلم يكن موجوداً من الموجودات الطبيعية اذن .

---

(١) تهافت التهافت ، ص ١٠٣ .

(٢) المرجع السابق ص ١٠٥ و١٠٦ . وأعلاه ، ص ٤٤ و٥٢ .

أدلّة أرسطو على قِدم العالم

ننتقل الآن الى ما دعوناه القسم الموضوعي من أدلّة ابن رشد على أزلية العالم ، وهو ما تنطوي عليه شروحه على أرسطو ، لا سيما شرح السماع الطبيعي ، والكون والفساد ، وما بعد الطبيعة . وميزة هذا القسم أن ابن رشد يتناول المسألة فيه بموضوعية وتجرّد ، دون الالتفات الى موقع اقواله من الفقهاء والمتكلمين ، ومدى تعارضها مع معطيات الشريعة الاسلامية ، وذريعته في ذلك انه انما يبسط مذهب أرسطو الذي يلزم عنه ضرورة أن العالم أزلي من ثلاث نواح : أولاً ازلية الصور والمواد التي يتركّب منها العالم ؛ فأزلية الزمان والحركة ثانياً ؛ فأزلية الجواهر الحادثة في عالم الكون والفساد ثالثاً ؛ وهو ما سنتناوله في هذا الفصل .

لما كانت الموجودات في عالم الكون والفساد تتركّب عند ابن رشد، شيمتها عند أرسطو ، من مادّة وصورة ، وجب الفحص عن اصل المادة والصورة هاتين . ويوضح ابن رشد في عدة مواضع من شروحه على أرسطو أنه يلزم عن مذهب « الحكيم » أن كلا المادة والصورة أزليتان ؛ لأننا اذا لم ننته آخر الأمر الى مادّة أزلية أولى هي موضوع الكون والفساد الأقصى ، كما رأينا ، استحال الكون والفساد أصلاً ، سواء وضعنا أن لكل مادّة مادة الى ما لا نهاية ، أو أن المادة حادثة عن لا مادة . لأن كلا هذين الوجهين يلزم عنهما انتفاء موضوع أول للكون والفساد ، يبيتان معه مستحيلين . اذ يقتضي المرور الى ما لا نهاية أن سلسلة المحدثات لا أول لها ، والقول أن المادة الأولى تحدث عن لا مادة أن الموجود يحدث عن العدم المطلَق ، وهو ممتنع .

وكذلك قل في أزلية الصورة . فالصورة هي من المادة بمثابة الكمال الذي ينتهي اليه الموجود الكائن الفاسد . وهذا الموجود لا يكون أو يفسد إلاّ بتعاقب الصور على مادته الخاصة أو القريبة . فاذا وضعنا أن الصورة كائنة فاسدة ، لزم أنها مركبة من صورة ومادة، شيمة كل موجود يسند

اليه الكون والفساد . فكان لهذه الصورة صورة ، وهكذا يمرّ الأمر الى ما لا نهاية . فيبيت الكون والفساد ممتنعين أيضاً (١) .

ومع أن ابن رشد ينكر أن يكون الكون أو الفساد شكلاً من أشكال الحركة بمعناها الدقيق . (لأن الحركة تقوم في المتحرّك ، وليس الكائن الفاسد موجوداً ما بالفعل متحرّكاً قبل أن يوجد ، بل بالقوة التي هي عبارة عن انتقال الجواهر من حال العدم الى حال الوجود أو العكس)(٢) ، فسائر انواع التغيّر كالاستحالة والنموّ والنقلة حركات عنده ، فكان للحركة اذن شأن خاص في ادراك ماهية الموجود الطبيعي الذي يمتاز عن الموجود المفارق ، من قبَل نسبته الى الحركة .

ويعرّف ابن رشد الحركة بقوله: « انها كمال ما بالقوة من جهة ما هو بالقوة » ، فاستحال اذن أن يتجرّد شيء من الموجودات الطبيعية من الحركة ، لما تنطوي عليه تلك الموجودات ضرورةً من قوة ، مردّها الى المادة التي تتركّب منها ، خلافاً للجواهر المفارقة — وهي مبادئ محرّكة أولى مجرّدة عن المادّة ، فكانت خلواً من القوّة اذن ، فلم تدخل في عداد الموجودات المتحرّكة .

وللتدليل على أزلية الحركة يعتمد ابن رشد ، على غرار أرسطو ، أسلوبين : الأول اثبات أزلية الحركة (في الطبيعيات)، بناء على طبيعة الكم المتصل الذي تدخل الحركة في عداده ؛ والثاني اثبات أزليـــة الحركة بقياس الخلف (reductio ad absurdum) (في ما بعد الطبيعة)، بناء على أزلية الجواهر . فهو يضع في السماع الطبيعي أن طبيعة الحركة من طبيعة الكم المتصل ، فاستحال أن يكون لها جزء أول (أو مبدأ) . وذلك أننا اذا فرضنا أن للحركة مبدأ كان في الآن أو في الزمان . فاذا كان

---

(١) راجع تفسير ما بعد الطبيعة ، ج ٣ ، ص ١٤٥٤ .

(٢) السماع الطبيعي ، ص ٥٨ ، والكون والفساد ، ص ٣ و ٧ . يباين مذهب ابن رشد في الكون والفساد اللذين هما ليسا ضرباً من الحركة عنده ظاهر قول أرسطو (في كتاب الطبيعة ٣ ، ٢٠١ أ ١٠ الخ) انها حركة ما .

في الزمان كان منقسماً (لأن الزمان منقسم شيمة الحركة)، فلم يكن مبدأ اذن . أما اذا كان في الآن ، كان غير منقسم فلم يكن حركة ؛ فيكون مبدأ الحركة غير حركة وهو خُلف. وللتدليل على هذا القول يشير ابن رشد الى أن التغيّر (أو الحركة بأنواعها) انما يكون عن خلافه (أي السكون)، فيُسأل عندها : هل الآن الذي هو مبدأ الحركة والآن الذي هو نهاية السكون الذي سبقها واحد أم اثنان ؟ فان قيل اثنين لزم أن تكون الآنات متتالية ، وعندها يكون الزمان الذي تحدث فيه الحركة عبارة عن آنات متتالية ، وهو ممتنع . لأن الآن إن هو إلاّ الحد الفاصل بين زمانين هما الماضي والمستقبل ، فلم يدخل في عداد الزمان . ومن يضع أن الزمان عبارة عن آنات متتالية فقد أبطل طبيعة الزمان السيّال ، أو وضع بين الآن الأول والآن الثاني زماناً يكون فيه الجسم لا ساكناً ولا متحركاً ، ما دام الأول نهاية السكون والثاني مبدأ الحركة ، وهو ممتنع ايضاً . أما اذا قيل أن هذين الآنين بمثابة الآن الواحد، لزم ضرورةً ان يكون الشيء الواحد ساكناً متحركاً ، ما دام الآن الأول نهاية السكون والثاني مبدأ الحركة . فلزم عن ذلك أن أي جزء من أجزاء الزمان تحدث فيه الحركة هو منقسم ضرورة ، فلم يكن أي جزء منه اذن مبدأ بالذات(١) .

— وما يقال على الحركة يقال على الزمان الذي يعتبره كلا أرسطو وابن رشد عارضاً من عوارض الحركة او انفعالاً من انفعالاتها ، وعلى وجه اخص ،عدد الحركة أو مقدارها ، فكانت طبيعته من طبيعة الكم المتصل شيمة الحركة ، وكان أزلياً من طرفيه ، شيمة الحركة ايضاً (٢) .

ـ ويضيف ابن رشد الى دليل الاتصال هذا دليلاً آخر هو دليل اللاتناهي . فالزمان لا متناه من طرفيه (خلافاً لما ذهب اليه أفلاطون من أنه لا متناه من طرفه المستقبل وحسب) ؛ لأننا اذا وضعناه متناهياً من طرفه الماضي ، أي وضعنا له بداية ، كان متكوّناً من تلك الجهة .

(١) راجع السماع الطبيعي ، ص ٨٧ الخ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٥٢ .

والمتكون ، من حيث هو متكوّن ، لا بد أن يتكوّن في الزمان (وهو تعريف المتكوّن أي الموجود الذي وجد بعد أن لم يكن). وكذلك اذا وضعناه متناهياً من طرفه المستقبل كان فاسداً ، والفساد لا يكون إلاّ في زمان ، فكان فساد الزمان وحدوثه في زمان ، فلم يكن متناهياً بل امتد الى ما لا نهاية من طرفيه (١) .

وهذه النتيجة عينها تلزم عن الدليل الآخر الذي يعتمده ابن رشد ، على غرار أرسطو ، في تفسير كتاب اللام (٢) ، وهو الدليل المبنيّ على أزلية الجواهر . فأرسطو يقول في كتاب اللام (ص ١٠٧١ ب٤) : « إن الجواهر اوائل الموجودات ، فاذا انعدمت جميعها انعدم كل شيء. ولكن يستحيل أن توجد الحركة ثم تنعدم ، فهي موجودة أبداً ، وكذلك الزمان » . يقول ابن رشد في تفسير هذه العبارة إن الجواهر هي علل جميع الموجودات فاذا كانت العلل كائنة فاسدة ، لزم ضرورة ان جميع الموجودات كائنة فاسدة ، فكل ما علله كائنة فاسدة فهو كائن فاسد لا محالة . ولكن يستحيل أن تكون الحركة قد حدثت ، أي ابتدأت بعد أن لم تكن (اذ يقتضي ذلك حدوث متحرّك لم يكن تسند اليه الحركة) ، أو تفسد فساداً لايبقى معه شيء متحرّك أصلاً ، اذ يقتضي ذلك انعدام الموجودات جملة ، وهو محال .

وهذا الدليل هو من أمر الزمان أبين . فحدوث موجود أو فساده لا يدرك إلاّ بالاضافة الى الماضي والمستقبل ، وهما جزءا الزمان أو طرفاه المتقابلان . وما الحادث إلاّ الموجود الذي وجد بعد أن لم يكن ، وما الفاسد إلاّ الموجود الذي انعدم وجوده بعد أن كان . وكل ذلك يقتضي زماناً يحدث فيه الكائن وينعدم فيه الفاسد . فاذا فرضنا الزمان حادثاً ، لزم استمرار الزمان من طرفه الماضي ؛ اذ الحادث — كما يقول ابن رشد — « هو الذي عدمه قبل وجوده ، والقبل والبعد من فصول الزمان . فالزمن

---

(١) السماع الطبيعي ، ص ٣١–٣٣ .

(٢) راجع تفسير ما بعد الطبيعة ، ج ٣ ، ص ١٥٥٨ الخ .

اذًا متى فُرض حادثاً ، كان في زمن ؛ فقبل الزمان اذًا زمن . وكذلك بعد كل زمان زمن» (١) — لأن الزمان متى فرض فاسدًا كان فساده في زمان . فالزمان اذن أزلي لا محالة .

وهكذا نرى أن أزلية العالم عند أرسطو تلزم ضرورة عن أزلية الموادّ والصور التي تتركب منها الموجودات ؛ وأزلية الزمان والحركة التي تتصل به اتصال العرض بالموضوع ؛ وأزلية الجواهر ، التي هي مبادئ سائر الموجودات . وتلك هي المقدمات الكبرى التي لا يبني عليها أرسطو مذهبه في الأزلية وحسب ، بل في طبيعة الموجودات الكائنة الفاسدة في هذا العالم جملة .

---

(١) تفسير ، ج ٣ ، ص ١٥٦١ .

الخلق أو الابداع

يتصل بمسألة أزلية العالم ، كما رأينا ، مسألتان كبريان هما : مسألة اثبات الصانع من جهة ، ومسألة الخلق أو الابداع عن عدم من جهة أخرى . والمتكلمون انما تجرّدوا للردّ على الفلاسفة في قولهم بأزلية العالم هذا التجرّد حرصاً على اثبات هاتين المسألتين قبل كل شيء . اذ خيّل اليهم ان اثبات الصانع والاقرار بالخلق عن عدم لا يستقيمان مع التسليم بأزلية العالم قط . فالغزالي مثلاً يتهم الفلاسفة في المسألة الثالثة من «تهافت الفلاسفة» بالتلبيس في قولهم إن الله فاعل العالم أو صانعه وإن العالم فعله أو صنعه ، ظناً منه أن القديم لا يفتقر الى صانع أو فاعل ، إلاّ على سبيل المجاز .

وعند ابن رشد أن هذه الدعوى فاسدة من أساسها . فالفلاسفة لا ينكرون أن الله فاعل العالم أو صانعه ، وانما ينكرون أن يكون فعله له على أحد الوجهين اللذين يسند عليهما الفعل الى الفاعل الذي في الشاهد . وذلك أن الفاعل الذي في الشاهد صنفان عند الفلاسفة : الفاعل الطبيعي وهو الذي لا يفعل إلاّ شيئاً واحداً بالطبع ، مثل الحرارة تفعل الحرارة ، والبرودة تفعل البرودة وهكذا ؛ والفاعل الارادي ، وهو الذي يفعل شيئاً عن علم وروية في وقت ما ، ويفعل ضده في وقت آخر . والله عند الفلاسفة منزّه عن كلا هذين الضربين من الفعل . لأن الكائن الذي بالارادة أو الاختيار (أي الانسان) هو الذي ينقصه المراد ، والله لا ينقصه شيء . فلم تصحّ نسبة الارادة والاختيار اليه ، لما تنطويان عليه من انفعال وتغيّر هو منزّه عنهما . وكذلك قل في الفعل الطبيعي ، وهو الفعل الذي يصدر ضرورة عن الفاعل دون علمه أو اختياره ، وهو ممتنع

في الفاعل المطلق . فالفلاسفة اذن لم ينفوا الفعل عن الله ، وانما نفوا نسبة هذين الضربين من الفعل الى الله . ومذهبهم في الفعل والارادة الالهيين ، كما يقول ، هو « ان الله مريد بارادة لا تشبه ارادة البشر... وانه كما لا تدرك كيفية علمه كذلك لا تدرك كيفية ارادته » (١) .

فاذا قيل : فكيف استقام للفلاسفة هذا القول بأن الله فاعل للعالم أو محدث له ، والعالم مع ذلك قديم عندهم ؟ كان جوابهم ، عند ابن رشد ، أن العالم عندنا في حدوث دائم ، وأنه ليس لحدوثه مبدأ ولا نهاية . وشتّان بين هذا القول والقول المقابل له ، أي أن العالم غير محدث أصلاً (وهو قول الدهرية ، دون الحكماء الالهيين وعلى رأسهم أرسطو) . فاذا صحّ ذلك ، « فان الذي افاد الحدوث الدائم احق باسم الاحداث (أو الخلق) من الذي أفاد الاحداث المنقطع (أي الاحداث في زمان) . وعلى هذه الجهة فالعالم محدَث لله سبحانه ، واسم الحدوث به أولى من اسم القدم . وانما سمّت الحكماء العالم قديماً تحفظاً من المحدَث الذي هو من شيء وفي زمان وبعد العدم » (٢) — وهو الموجود الجزئي الذي يحدث من مادة وفي زمان وبعد أن لم يكن موجوداً .

فليس اذن، في وضع العالم قديماً بالزمان عند الفلاسفة، ما يدلّ على أنه غير مفتقر الى فاعل . فسلسلة الاسباب ، كما يضع أرسطو ، تنتهي ضرورة الى سبب أول لا مسبّب له ، هو مبدأ الحركة والفعل في الكون ، كما رأينا ، تسند اليه جميع اشكال الكون والفساد في العالم ؛ وإلاّ أمكن وجود معلول لا علّة له ، وهو خلف ؛ وبات كل موجود بالعرض أو الاتفاق ، وفي ذلك ما فيه من ابطال للحكمة في مصنوعات الفاعل الحكيم .

ولعلّ هذا الغلط قد تطرّق الى اقوال المتكلمين من جرّاء خلطهم بين معنيي المحدث . اذ أن المحدَث اما أن يعني ما لا علّة له (وهو ما

---

(١) التهافت ، ص ١٤٩ .

(٢) التهافت ، ص ١٦٢ .

يدعوه ابن رشد بالمحدث الحقيقي في « الفصل » ، واما أن يعني ما كان في زمان ، ويقابله القديم أو الأزلي. وأرسطو واصحابه لم ينكروا أن للعالم علّة ، بل أنكروا أن يكون لوجوده بداية زمانية . ومن الوهم أن نخال أن القول بمحدَث (أي معلول) أزلي ينطوي على تناقض، كما يزعم الغزالي . لأن الاحداث ضربـــان : احداث دائم (creatio ab aeterno) واحداث منقطع . ويسند المتكلمون الاحداث المنقطع الى الصانع ، بينا الاحداث الدائم أولى به وأدلّ على قدرته ، اذ ينطوي على استمرار قدرته على الفعل ، خلافاً للإحداث المنقطع الذي ينطوي على اثبات قدرة سبقها زمان كان الصانع فيه عاجزاً ؛ وفي ذلك ما فيه من غضّ من شأن الفاعل القادر على كل شيء .

فسألة الخلق أو الاحداث اذن ومسألة الأزلية مسألتان منفصلتان كل الانفصال . فالتشبث بأزلية العالم لا يلزم عنه ضرورة انكار للخلق أو الاحداث ، كما يزعم الغزالي والمتكلمون عامة . فمن شاء ابطال حجج الفلاسفة على الأزلية فعليه التذرّع بغير هذا الضرب من الدليل الذي لا يخرج عن طور الادلة السفسطائية؛لأن حقيقة مذهب الفلاسفة هي اننا سواء أثبتنا قدم العالم أو حدوثه ، فللعالم فاعل قديم لا محالة (١) .

ولكن قد يقال مع ذلك أن اثبات وجود الصانع يصبح مستحيلاً ، متى سلّمنا بأزلية العالم (وهو فحوى المسألة الرابعة من تهافت الفلاسفة) . فالفلاسفة قد بنوا دليلهم على وجود الصانع على ضرورة وجود علّة للموجودات لا علّة لها ، وإلاّ تسلسل الأمر الى ما لا نهاية ، وهو محال . ودليلهم هذا فاسد من وجهين عند الغزالي : الأول ، أن الاجسام بحسب مقدماتهم قديمة فلم تكن بحاجة الى علّة . والثاني أن التسلسل الى ما لا نهاية ليس ممتعاً بحسب مذهبهم ، ما داموا قد جوّزوا حوادث لا أوّل لها (أي قديمة) وجوّزوا خلود عدد غير متناه من النفوس (٢) .

(١) التهافت ، ص ٢٦٤ .
(٢) تهافت الفلاسفة ، ص ١٣٥ الخ .

يجيب ابن رشد على هذه الحجة بتقييد المقدمتين اللتين يزعم الغزالي أن الفلاسفة بنوا عليهما دليلهم على وجود الصانع . فالفلاسفة لم يقولوا أن للموجودات علّة باطلاق ، بل ميّزوا بين علل الاشياء الأربع : الفاعلة والصورية والمادية والغائية ، التي لا تنطبق عليها هذه المقدمة جميعاً على السواء ، وإلاّ لزم عنها أن لكل سلسلة من هذه العلل علّة أولى لا علّة لها . فيكون لدينا علل أولى أربع لا واحدة ، وهو خلف . وكل ذلك تجاوز عنه الغزالي شططاً .

كذلك تسلسل العلل الى ما لا نهاية يمتنع اطلاق القول فيه عند الفلاسفة . فالتسلسل الى ما لا نهاية ممتنع عندهم من جهة ، واجب من جهة . وذلك أن تسلسل العلل الى ما لا نهاية ممتنع اذا كانت بالذات وعلى سبيل الاستقامة وكان المتقدم منها شرطاً في وجود المتأخّر ، كما في العلل الجوهرية . ولكنه ليس ممتنعاً اذا كانت بالعرض وعلى سبيل الدور ، ولم يكن المتقدم منها شرطاً في وجود المتأخر ، مثل حدوث المطر عن الغيم والغيم عن البخار والبخار عن المطر . فهذه العلل الدورية يمكن تسلسلها الى ما لا نهاية ، وكذلك وجود انسان عن انسان الى غير نهاية ممكن عندهم ، اذ تنتهي هذه العلل الى علّة أزلية أولى هي المحرّك الذي لا يتحرّك ، وإلاّ لاستحال الحدوث أصلاً (١) .

هذا هو الجانب السلبي من مذهب ابن رشد في الخلق أو الابداع . أما الجانب الايجابي فيكاد لا يعدو مذهب أرسطو في وجود العالم الذي يلزم عنه ، عند ابن رشد ، ان ايجاد العالم عبارة عن فعل التركيب أو الرباط بين موادّه وصوره ، وهي أزلية عنده ، كما رأينا . وهو يوجز في فصل هام من تفسير ما بعد الطبيعة (٢) المذاهب في ايجاد العالم في أربعة هي :

(١) في النظام الارسطوطاليسي – كما رأينا – أن حركة السماء وهي حركة دورية ، تستمر الى ما لا نهاية ، فكانت أزلية بمعنى الديمومة في زمان غير متناه . أما وجود الجواهر فينتهي الى مبدأ أول أزلي ليس في زمان (هو الله) ، فاستحال استمرار هذه السلسلة الى ما لا نهاية .

(٢) راجع ج ٣ ، ص ١٤٩٥ الخ .

أ. مذهب أهل الكمون الذين ذهبوا الى أن الايجاد عبارة عن اخراج الصور الكامنة أو تحريكها ، وهو مذهب آنا كساغوراس وأصحابه .

ب. مذهب أهل الابداع والاختراع الذين قالوا أن « الفاعل هو الذي يبدع الموجود بجملته ويخترعه اختراعاً » ، — وهو المذهب الذي أخذ به « المتكلمون من أهل ملّتنا ومن أهل ملّة النصارى » .

ج. مذهب ابن سينا وثامسطيوس واصحابهما الذين قالوا أن الفاعل يخترع الصورة ويبدعها ويثبتها في الهيولى ، ولذلك دعوه « بواهب الصور» — ولعلّه كذلك مذهب الفارابي عند ابن رشد .

د. المذهب الذي يصرّح ابن رشد أنه أخذه عن أرسطو « الذي وجدنا مذهبه ، كما يقول الاسكندر ، أقلّ المذاهب شكوكاً وأشدّها مطابقة للوجود واكثرها موافقة له وملاءمة وأبعدها عن التناقض » (١) — والذي ينصّ على أن الفاعل انما يفعل المركّب من المادة والصورة ، على سبيل تحريك المادة ، أي اخراجها من القوة الى الفعل (٢) . وهذا المذهب يجمع بين المذهبين الأوّلين السالفين عند ابن رشد ، فيشبه الاختراع من جهة أنه يقول باخراج ما بالقوة (وهو المعدوم) الى الفعل ، ويختلف عنه في أن الصورة لا تحدث فيه عن لا صورة . ويشبه الكمون من جهة أنه ينصّ على « أن المواطئ يحدث عن المواطئ» ، فلم يكن الايجاد بحسبه اختراعاً صرفاً .

وميزة هذا المذهب الذي اعتمده أرسطو أن الفاعل لا يخترع الصور

---

(١) المرجع السابق ص ١٤٩٧ . غرض ابن رشد من الا ستشهاد بقول الاسكندر هو التنصل من تبعة التصريح باقتباسه مذهب أرسطو هذا ، وهي عادته في الكثير من المواضع التي لا يريد التصريح فيها بمذهبه تفادياً لتبديع الخصوم .

(٢) تفسير ج ٣، ص ١٤٩٩ ؛ وتهافت ، ص ١٦٧ الخ . و١٥٢ و١٨٠ حيث يقول : « والجواب في هذا على مذهب الحكيم (أي أرسطو) أن الأشياء التي لا يصح وجودها إلاّ بارتباط بعضها مع بعض مثل ارتباط المادة مع الصورة ، وارتباط اجزاء العالم البسيطة بعضها مع بعض ، فان وجودها تابع لارتباطها . واذا كان ذلك كذلك فمعطي الرباط هو معطي الوجود » .

بحسبه ، اذ « لو اخترعها لكان شيء من لا شيء » ، وهو محال . وهذا ما حدا به الى القول أنه « ليس للصورة كون ولا فساد إلاّ بالعرض، أعني من قبل كون المركّب وفساده » . فاذا ساورنا شك في صحة تمسّك ابن رشد بهذا القول ، فلنتعم النظر في ما يلي هذا البسط لمذهب أرسطو في الفعل أو الاحداث ، فهو يقول على أثره : « وهذا الاصل هو الذي اذا لزمه الانسان عند توفية النظر في هذه الاشياء ولم يغفله ، لم يعرض له شيء من هذه الاغاليط (أي التي تنطوي عليها المذاهب الآنفة الذكر) . فتوهم اختراع الصور هو الذي صيّر من صيّر الى القول بالصدور والى القول بواهب الصور ، وافراط هذا التوهّم هو الذي صيّر المتكلمين من أهل الملل الثلاث الموجودة اليوم الى القول بأنه يمكن أن يحدث شيء من لا شيء . وذلك أنه اذا جاز الاختراع على الصورة جاز الاختراع على الكل». ويخلص من ذلك الى هذه النتيجة ، وهي أن هذا القول هو الذي حدا « بالمتكلمين من أهل ملّتنا » (وهو يعني الأشاعرة خاصة) الى انكار الاسباب الفاعلة ، ونسبة سائر الموجودات الى فاعل واحد من غير واسطة . ولنورد تتمة هذا الفصل لاهميته في هذا الباب ، فهو يقول :

« ولما اعتقد المتكلمون من أهل ملتنا أن الفاعل انما يفعل بالاختراع والابداع من لا شيء ، ولم يعاينوا في ما هاهنا من الأمور الفاعلة بعضها في بعض شيئاً بهذه الصفة ، قالوا إن هاهنا فاعلاً واحداً لجميع الموجودات كلها ، هو المباشر لها من غير وسط... فجحدوا أن تكون النار تحرق والماء يروي والخبز يشبع » (١) — وهو بند من أهم بنود نقده للكلام ، في شكله الأشعري خاصة ، تدور عليه المسألة السابعة عشرة من « تهافت التهافت » بجملتها ، كما رأينا .

ولكن هل يقتصر فعل المبدأ الأول على التركيب والرباط ، أي التأليف بين موادّ الأشياء وصورها — عند ابن رشد ؟ يجيب فيلسوفنا على ذلك أنه ينبغي اسناد فعل آخر للمبدأ الاول في صلته بالموجودات ،

---

(١) تفسير ج ٣ ، ص ١٥٠٣–١٥٠٤ .

بالاضافة الى التركيب أو الرباط ، وهو حفظ هذه الموجودات في الوجود. فالعالم لا يحتاج الى الباري في حال حدوثه بادئ ذي بدء وحسب ، بل وفي وجوده بعد أن يكون قد وجد (١) . وهذا معنى قول الفلاسفة في الاحداث الأزلي أو الدائم ، كما مرّ . إلاّ أن كلا هذين الفعلين ، أي الحدوث واستمرار الحدوث ، لا يعدوان التحريك ، عند كلا ابن رشد وأرسطو ، أي اخراج ما هو بالقوة الى الفعل . فكان حاصل قول ابن رشد ان الخلق أو الابداع عن عدم ممتنع، ما دامت المادة ، وهي الموجود بالقوة ، أزلية ؛ وعليها قس الجواهر التي تتركّب من المادة والصورة، كما رأينا . وشتان بين هذا القول وقول « الملل الثلاث » التي يغمز ابن رشد من قناتها في مسألة الايجاد !!!

---

(١) التهافت ، ص ١٦٧–١٦٨ و١٥١ .

الله وصفاته

إثبات وجود الله :

يتناول ابن رشد في مطلع «كتاب الكشف عن مناهج الأدلة» ، مشكلة من أهم مشاكل الفلسفة والكلام، هي مشكلة التدليل على وجود الله . فيشير بادئ ذي بدء الى السبل التي اتهجها أشهر الفرق في زمانه (وهي الأشعرية والمعتزلة والباطنية والحشوية) في «معرفة الطريق التي تفضي الى وجود الصانع » (١) – وهي أولى المعارف التي ينبغي للمكلّف أن يطلبها .

١ . فالحشوية (وهم أهل الظاهر عامة) قالت أن معرفة وجود الله تثبت بالسمع لا بالعقل ، فكان الايمان به كافياً ولم يكن للعقل شأن فيه .

٢ . وأما الأشعرية والمعتزلة فقالت أن التصديق بوجود الله لا يكون إلاّ بالعقل ، واعتمدت في هذا الباب دليلين: هما دليل الحدوث ودليل الجواز .

٣ . وأما الصوفية فقد اختارت سبيلاً يختلف عن كلا السبيلين الأوّلين . وذلك ان « طرقهم في النظر ليست طرقاً نظرية ، أعني مركبة من مقدمات واقيسة.وانما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقى في النفس عند تجريدها عن العوارض الشهوانية ، واقبالها بالفكرة

(١) الكشف ، ص ٣١ .

على المطلوب » (١) — أي أن وجود الله يعرف عندهم مباشرة عن طريق « الكشف » أو « الذوق » الصوفيين ، لا عن طريق العقل أو النظر الفسلفي.

ويأخذ ابن رشد على المتكلمين عامة والأشاعرة خاصة اعتمادهم مقدمات غير برهانية في تدليلهم على وجود الصانع . فمقدمة الحدوث تبنى عندهم على القول بتركيب الاجسام من أجزاء لا تتجزأ (أي جواهر فردة) واعراض ، كلاها محدثة . وآفة هذه المقدمة أنها ليست من الأمور التي يتيسّر ادراكها عن قرب ، لا سيما للجمهور . ففي انقسام الاجسام الى اجزاء لا تتجزأ « شك ليس باليسير » ، وكذلك قل في حدوث الأعراض ، فيبيت وجود الباري موضع شك ، شيمة هذه الأقوال الجدلية التي يبنون دليلهم على حدوث العالم عليها ؛ وتلك قضية « ليس في قوة صناعة الكلام الانفصال » عن الشكوك التي تلحق بها ، كما رأينا في باب أزلية العالم وحدوثه . وهكذا لا يبيت لنا على وجود الباري دليلاً قاطعاً ، اذا استندنا على هذه المقدمات الجدلية ، فيكون وجوده شرطياً اذن . « وذلك أنه اذا فرضنا أن العالم محدَث ، لزم كما يقولون أن يكون له ولا بدّ فاعل محدِث» (٢) ، وإلاّ فلا. وأحرِ بمن أراد اثبات وجود الصانع أن يطلب الدليل من غير هذا الباب ، لمّا يعلق به من الشبه . اذ ينبغي أن نضع أنه سواء أكان العالم محدثاً أم قديماً ، فهو يفتقر الى صانع لا محالة (٣).

هذا في دليل الحدوث . وهو دليل المتكلمين المختار . أما دليل الجواز الذي استنبطه الجويني (+ ١٠٨٦) ، عند ابن رشد (٤) ، فينصّ على

---

(١) الكشف ، ص ٤٤ .

(٢) الكشف ، ص ٣٢ .

(٣) قارن حي بن يقظان ، دمشق ١٩٣٩ ، ص ١٣٠ الخ . حيث يقول ابن طفيل: « فانتهى نظره (أي حي) بهذا الطريق الى ما انتهى اليه بالطريق الاول ، ولم يضره في ذلك تشككه في قدم العالم أو حدوثه ، وصح له على الوجهين جميعاً وجود فاعل غير جسم ولا متصل بجسم » ، ص ١٣٤ .

(٤) راجع الرسالة النظامية ، مصر ١٩٤٨ ، ص ١٢ والحق أن كلا الباقلاني (+ ١٠١٣) وابن سينا قد سبقا الجويني الى هذا الدليل . راجع التمهيد ، بيروت ١٩٥٧ ، ص ٢٣ ، والنجاة ص ٢٢٦ و٢١٣ .

أن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على خلاف ما هو عليه . والجائز محدَث ، فلزم أن يكون له محدِث . كما في الدليل الأول . إلاّ أن المقدمة الكبرى لهذا الدليل خطابية – عند فيلسوفنا – « قد تصلح لاقناع الجمهور » من جهة ما ؛ إلاّ أنها تبطل الحكمة التي تدلّ عليها مصنوعات الفاعل الحكيم ، فتبطل معها المعرفة جملة ؛ ويبيت الاستدلال على الصانع ممتنعاً . لأن من أنكر الضرورة في ترتيب الاسباب والمسبّبات ، ونسب حدوث الموجودات جميعاً إلى الجواز « فقد جحد الصانع الحكيم ، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا » (١) .

وهو يخلص من ذلك الى أن الطرق التي سلكها الأشاعرة الى معرفة الله ليست بطرق نظرية برهانية من جهة ، ولا بطرق شرعية يقينية من جهة أخرى . اذ هي تقوم على مقدمات جدلية ، كما مرّ ، ولا تتصف بالصفتين اللتين اختصت بهما الطرق الشرعية ، أي أن تكون يقينية من جهة ، وأن تكون مقدماتها قليلة من جهة أخرى ، فتكون نتائجها بسيطة غير مركّبة ؛ فتكون عندها قريبة من المقدمات الأولى (٢) ، فيتيسّر ادراكها على كلا العلماء والجمهور .

ومثل ذلك يقال على طرق الصوفية التي تبنى على ادراك الله ادراكاً مباشرًا عن طريق الكشف أو الذوق الصوفيين. فهذه الطرق لا تفيد اليقين ، لأننا « وإن سلّمنا وجودها ، فهي ليست عامة للناس بما هم ناس » (٣) – اذ هي في جوهرها وقف على فئة قليلة منهم . والقرآن الذي يحثّ الناس على النظر والاعتبار في عدد من الآيات ، كما رأينا ، لم يهدف الى هداية هذه الفئة القليلة دون سواها . ومع ذلك فلا نكران أن تكون أماتة الشهوات وقهر النفس ، التي يتذرّع بها الصوفية في هذا الباب ، « شرطاً في صحّة النظر » . إلاّ أنه لا يلزم عن ذلك أن النظر

---

(١) الكشف ، ص ٨٦ ، قارن ص ٤١ وتهافت ص ٥٢٢ الخ .
(٢) الكشف ، ص ٤٤ .
(٣) المرجع السابق .

يستقيم بها وحدها، اذ هي منه بمثابة الشرط من المشروط وحسب (١) .

فبناء عليه ينبغي للناظر في وجود الله عند ابن رشد ، أن يتحرّى الطريقة التي دعا اليها الشرع جميع الناس « على اختلاف فطرهم » ، والتي نبّه عليها « الكتاب العزيز » واعتمدتها الصحابة ، فامتازت على سائر الطرق الآنفة الذكر . وهذه الطريقة تنطوي على دليلين : الاول دليل العناية ، أي الوقوف على وجه العناية الالهية بالانسان وتسخير جميع الموجودات من أجل ذلك ؛ والثاني دليل الاختراع ، أي النظر في ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء ، مثل اختراع الحياة في الجماد والحس والعقل في الكائنات الحيّة . والدليل الأول يقتضي ضرورة وجود فاعل مريد يقصد الى هذه الغاية في أفعاله ، اذ يستحيل أن يكون ذلك نتيجة للاتفاق . والدليل الثاني يقتضي وجود مخترع اخترع الموجودات أحدها عن الآخر ، فاخترع الجماد الذي يوجد عنه النبات والحيوان ، واخترع السموات « المأمورة بالعناية بما هاهنا (أي في عالم الكون والفساد) والمسخّرة لنا » (٢) . لذلك توجّب على من اراد معرفة الله أن يعرف جواهر الأشياء، كيما يقف على حقيقة الاختراع فيها ، وهو ما تشير اليه الآيات الداعية الى الاعتبار والنظر في المخلوقات ، وهي تكاد لا تحصى في القرآن .

---

(١) المرجع السابق .

(٢) الكشف ص ٤٦ . يتضح من هذا القول أن ابن رشد لا يعني بالاختراع الخلق عن عدم، وقد أنكره كما رأينا اعلاه ص ٧٦ الخ ؛ ولا بالجواهر الموجودات الجزئية بجملتها وهو معناها الارسطوطاليسي الدقيق ، وهو مستحيل عنده كذلك .

صفات الله :

يتّهم الغزالي الفلاسفة (في المسألة الثالثة من التهافت) « بالتلبيس » ، لاسنادهم الفعل الى الله، رغم اثباتهم لازلية العالم وقولهم بصدور الموجودات صدوراً ضرورياً عن الواحد . اذ لما كان الله يفعل باضطرار عندهم، فقد استحال اسناد الفعل اليه إلاّ على سبيل المجاز ؛ واذا كان العالم أزلياً ، لم يفتقر الى فاعل . وهذا ما يلزم كذلك عن نفيهم للصفات الالهية جملة عنده (المسألة السادسة) . فهم قد تذرّعوا بالقول ان الصفات لا تدخل في ماهية ذواتنا ، بل هي عارضة لها . فاذا اثبتنا صفات زائدة على الذات، لزم عن ذلك كثرة في الذات الالهية من جهة ، والى قيام الاعراض فيها من جهة أخرى(١) ، وكلاهما محال . فاذا امتنع اسناد الصفات الى الله امتنع اسناد الفعل وامتنع اسناد العلم والسمع والبصر والوحدانية والبساطة اليه كذلك ؛ فبات الفلاسفة ، عند الغزالي ، من المعطّلة ، شيمةالمعتزلة. ويكتفي الغزالي في هذا المقام بتعجيز الفلاسفة ، وذلك بابطال الحجج التي استدلّوا بها على مذهبهم في الصفات والتدليل على أنها لا تفيد اليقين ، دون التطرّق الى اثبات الصفات اثباتاً ايجابياً .

ويأخذ ابن رشد على المتكلمين عامة والغزالي خاصة اطلاقهم القول في الموجود القديم (أي الله) والموجود الحادث (أو الطبيعي) وزعمهم أن الصفات الآنفة الذكر انما تقال على كلا هذين الموجودين باشتراك ، لما يلزم عن ذلك من تشبيه وتجسيم . فالفلاسفة لم ينفوا الصفات عن الله ،

(١) تهافت الفلاسفة ، ص ١٦٢ الخ .

بل اسندوها اليه على سبيل التنزيه ، فخيّل الى المتكلّمين أنهم من المعطّلة . وكل ما نفوه أن يكون بين صفات الله وصفات الانسان نسبة . فهم لا يشكّون في أن لله علماً وارادة وحياة وقدرة وسمعاً وبصرًا وكلاماً (وهي اوصاف الكمال) . فالعلم ثابت له من قبَل الترتيب الذي نشاهده في مصنوعاته وتسخير بعضها لبعض . وهذا العلم فيه قديم ، لا تعرف حقيقة نسبته الى الحوادث ، لذلك وجب الاحتراس من الغوص عن هذه الحقيقة. وذلك أنه لا يقال في الله « أنه يعلم حدوث المحدثات وفساد الفاسدات ، لا بعلم محدث ولا بعلم قديم » (١) ، اذ أن ذلك ممّا لم يصرّح به الشرع . ففي تأويل هذا القول ينبغي الانتباه الى أن طبيعة العلم القديم وطبيعة العلم الحادث مختلفتان . وحال العلم القديم مع الموجود كذلك خلاف حال العلم المحدث معه . « وذلك أن وجود الموجود هو علّة وسبب لعلمنا ، والعلم القديم هو علّة وسبب للموجود » ، كما يقول ابن رشد (٢) . فكان تعلّق العلمين بالموجود مختلفاً أصلاً ، فاستحال قياس أحدهما على الآخر ، واستحال عند المحققين من الفلاسفة وصف العلم القديم بأنه كلّي أو جزئي (٣) . فكان علم الله من الضرب الذي لا يدرك كيفيته إلاّ هو، فلا يصدق عليه أنه يعلم الجزئيات أو الكليات أو لا يعلمها — كما خيّل للغزالي اذ نسب الى المشائين قولهم بأن الله يعلم الكليات دون الجزئيات — لأن العلم الذي يصدق عليه أحد هذين الوجهين هو العلم الانساني . و « العلوم الانسانيــة كلها انفعالات وتأثيرات عن الموجودات ، والموجودات هي المؤثرة فيها . وعلم الباري سبحانه هو المؤثر في الموجودات والموجودات هي المنفعلة عنه »(٤) ، فلم يكن الى القياس بين العلمين — أي الانساني والالهي — سبيل قط ، وهو ما يقتضيه ضرورةً تنزيه الباري عن الصفات المحدثة . فوجب اذن اعادة النظر في اساس المشكلة ،

---

(١) الكشف ، ص ٥٤ .
(٢) ضميمة لمسألة العلم القديم ، ص ٢٨ . وقارن الفصل ، ص ١١ . والتهافت ، ص٤٦٨ .
(٣) التهافت ، ص ٤٦٢ و٢٢٧ .
(٤) التهافت ، ص ٤٤٦ وضميمة ، ص ٢٩ .

اذا أردنا الاحتراس من التشبيه أو الشطط في هذا الباب

ومن الصفات التي تلحق بصفة العلم عند ابن رشد ، صفة الحياة . اذ يظهر في الشاهد أن الحياة شرط لازم من شروط العلم ، فصح ذلك على الغائب ايضاً . وكذلك قل في الارادة والقدرة والكلام. فان من شروط صدور الفعل عن العالم أن يكون مريداً له وقادراً عليه ، وإلاّ لم يكن عالماً به . والكلام إن هو « إلاّ فعل يدل به المخاطب على العلم الذي في نفسه » بواسطة ما ، قد تكون لفظاً وقد تكون خلاف اللفظ(١) . وعليه قس صفتي السمع والبصر اللتين تلزمان لله، من قبَل أنه ينبغي له أن يلمّ بجميع المدركات ، العقلي منها وغير العقلي . فاقتضى أن يلمّ بمدركات البصر ومدركات السمع ضرورة .

هنا ينبه ابن رشد انه يجدر بنا في اثبات هذه الصفات ان نحذر الشطط الذي انساق اليه المتكلمون عامة ، اذ راحوا يسألون عن هذه الصفات : أهي الذات أم هي زائدة على الذات ؟ أي : أهي صفات نفسية (أو ذاتية) أم صفات معنوية ؟ فذهب الأشاعرة منهم إلى أنها صفات معنوية زائدة على الذات ، فلزمهم أن في الله حاملاً ومحمولاً ، فلم يباين الجسم أو الموجود الطبيعي قط . وذهب المعتزلة الى أن الذات والصفات شيء واحد ، فلزمهم أن كلا المضافين (أي الذات والصفة التي تضاف اليها) شيء واحد ايضاً ، وهو خلف . وكل ذلك تجاوز عن مقصد الشرع الذي لم يندب الى التمحيص في كيفية الصفات ، بل ندب الى الاقرار بوجودها وحسب . فوجب عند فيلسوفنا ، الذي يكاد يبزّ الأشاعرة هنا في القول ببلا كيف دون أن يقع في التناقض الذي وقعوا فيه « أن يعلم الجمهور من أمر هذه الصفات ما صرّح به الشرع فقط ، وهو الاعتراف بوجودها ، دون تفصيل الأمر فيها هذا التفصيل . فانه ليس يمكن أن يحصل عند الجمهور في هذا يقين أصلاً » (٢) . ومثل

(١) الكشف ، ص ٥٤ و٥٥ .
(٢) الكشف ، ص ٥٩ والتهافت ، ص ٣٥٤ .

ذلك يقال على المتكلمين الذي لا تبلغ اقاويلهم الجدلية مرتبة الأقاويل البرهانية ، فلم تختلف حالهم عن حال الجمهور في أمر تأويل الصفات .

أما الفلاسفة فقد نهجوا في ذلك نهجاً يختلف عن نهج الجمهور والمتكلمين في الصفات كل الاختلاف . فهم لما « طلبوا معرفة الموجودات بعقولهم ، لا مستندين الى قول من يدعوهم الى قبول قوله من غير برهان»(١) (وهو صاحب الشرع) ، وجدوا أخسّ الموجودات ، وهي الموجودات الحسيّة الواقعة في عالم الكون والفساد قسمين : متنفّسة وغير متنفّسة ؛ وهي تشترك مع ذلك في أنها مركبة من صورة ومادّة ، وأنها تتكوّن عن فاعل ومن أجل علّة سمّوها غاية — وهي اسباب الموجودات الأربعةعندهم. ولما كان الفاعل القريب للمتكوّن عندهم (شيمة صورته) واحداً بالنوع أو بالجنس ، وكانت الأسباب لا تمرّ الى ما لا نهاية ، وضعوا سبباً أوّل باقياً لها ، هو إما جرم سماوي أو مبدأ مفارق خارج عنه .

وميزة الاجرام السماوية عندهم عن سائر الموجودات أنها غير متكوّنة ولا فاسدة ، اذ أن المتكوّن « انما يتكوّن من شيء وعن شيء وبشيء وفي مكان وزمان » (٢) . والاجرام السماوية شرط في هذا التكوّن ، فاستحال أن يكون وراءها أجرام أخرى هي شرط في تكوّنها ، وإلاّ تسلسل الأمر الى لا نهاية . فلما صحّ عندهم أن الأجرام السماوية ليست متكوّنة ولا فاسدة ، لزم بحسب مقدماتهم أن يكون وراءها مبادئ مفارقة تتحرّك عنها وبها ، ليست هي باجسام ولا قوى في اجسام ، أولاً: لأنها مبادئ أولى للاجسام ، فاقتضى أن تكون غير أجسام . ثانياً: لأن وجود الاجسام شرط في وجود القوى في اجسام ، فاستحال اذن أن تكون قوى في أجسام . وثالثاً: لأن كل قوة في جسم متناهية عندهم ، وفعل هذه المبادئ غير متناه . ورابعاً: لو لم تختلف هذه الاجرام عن الاجسام من حيث الماهية ، لكان لها مبادئ أخرى أقدم منها ، وهكذا دواليك .

---

(١) التهافت ، ص ٢١٠ .
(٢) التهافت ، ص ٢١٣ .

وبناء على هذه المقدمات خلصوا الى القول أن هذه المبادئ عقول مفارقة للمادة ، لأن الصور التي توجد مجرّدة عن المادة هي من طبيعة العقل(١) ، وأنها تعقل صور الموجودات والنظام الذي يهيمن عليها من حيث هي معلولة لها ، شيمة العقل الانساني ، بل من حيث هي علّة في وجودها . « وذلك أن النظام والترتيب في الموجودات انما هو شيء تابع ولازم للترتيب الذي في تلك العقول المفارقة . وأما الترتيب الذي في العقل الذي فينا ، فانما هو تابع لما يدركه من ترتيب الموجودات ونظامها »(٢) — كما يقول فيلسوفنا .

فلما تمعنوا في هذا النظام الذي يهيمن على الاجرام السماوية تلك « وتعاونها على فعل واحد » ، هو تدبير العالم بأسره ، ورأوا أن لها حركة كلية واحدة ، هي الحركة اليومية ، ثبت عندهم أنها ترجع ولا بد الى مبدأ واحد مفارق ، هو السبب في وجودها جميعاً ، وفي النظام والترتيب اللذين يهيمنان على سائر الموجودات .

وهذا المبدأ الأول عندهم لا يعقل إلاّ ذاته ، ومن خلال ذلك ، « يعقل جميع الموجودات بافضل وجود ، وأفضل ترتيب وافضل نظام »(٣). وذلك أنه ينبغي في هذا المبدأ ضرورةً أن يعقل افضل المعقولات على أفضل حال . فاذا عقل معقولاً آخر غير ذاته كان هذا المعقول اشرف الموجودات ، فكان ثمت موجود آخر أشرف منه ، وهو محال . وبناء عليه ، لا يكون العقل جوهره ، بل قوة فيه ، تستكمل بفعل ذلك المعقول ، شيمة العقل الذي فينا ، فيكون هذا المعقول أصل وجوده المفارق الذي يتوقف عليه (٢) .

أما اذا كان معقوله شيئاً أخسّ منه دخل عليه النقص من جرّاء ادراكه له ، اذ يكون عقله تابعاً لذلك المعقول ، فيكون جوهره تابعاً لذلك

---

(١) التهافت ، ص ٢١٤ وتفسير ما بعد الطبيعة ، ج ٣ ص ١٦٣٢ وما يلي .
(٢) التهافت ، ص ٢١٦ .
(٣) تفسير ما بعد الطبيعة ، ج ٣ ، ص ١٦٩٣ الخ .

الموجود الأخس ، ويكون ادراكه له حركة أو انفعالاً ، اذ أن خروجه من حال القوّة الى حال الفعل بواسطة حركة وانفعال ؛ فيدخل عليه التغيّر ايضاً ، وقد وضعناه أزلياً وكاملاً ، فلا يعقل أن يتغيّر الى ما هو أخسّ منه (١) .

فاذا بطل هذان الوجهان (أي عقله لما هو اشرف منه أو لما هو أخسّ منه) ، لم يبقَ إلاّ أنه يعقل ذاته ، لا من باب العرض بل بالذات ، خلافاً لعقلنا نحن. « وذلك لأن العقل لنا ليس يعقل ذاته إلاّ بالعرض ، (أما هو) فيعقلى فعله الذي هو التعقل من قبَل أن جوهره هو فعله »(٢). اضف الى ذلك أن الذات والموضوع فيه (أي فعله الذي هو ذاته وما يعقله من تلك الذات) شيء واحد . فهذان الشيئان (أي الذات والموضوع) متباينان في ما يعقل ما عداه من الموجودات ، وحسب . فالمعقول منا مثلاً غير العاقل ، وأما العقول المفارقة عامة ، وهذا المبدأ الأول خاصة ، « فيلزم أن يكون المعقول منها والعقل وفعل العقل شيئاً واحداً بعينه »(٣) .

أما كيف يعقل المبدأ الأول الموجودات فموضع نظر . فمن الممتنع أن يقال أنه يعقل معقولات كثيرة دفعة واحدة ، كما يرى ثامسطيوس ، أو أنه يعقلها ، بعلم كلي لا جزئي ، كما يقول ابن سينا . فكلا القولين فاسدان ، لا يتفقان مع مذهب أرسطو ، عند ابن رشد . فالحق في الأمر عنده : « أنه من قبَل أنه يعلم ذاته فقط ، يعلم الموجودات بالوجود الذي هو علّة في وجودها . . . فالأول سبحانه هو الذي يعلم طبيعة الموجود بما هو موجود باطلاق ، الذي هو ذاته ، فلذلك كان اسم العلم مقولاً على علمه سبحانه وعلمنا باشتراك الاسم . وذلك أن علمه هو سبب الموجود ، والموجود سبب لعلمنا . فعلمه سبحانه لا يتصف لا بالكلي ولا بالجزئي ، لأن الذي علمه كلي فهو عالم للجزئيات التي هي بالفعل بالقوة ، فعلمه ضرورة هو علم بالقوة ، اذ كان الكلي انما هو علم للامور

---

(١) المرجع السابق ، ص ١٦٩٧ .
(٢) المرجع السابق ، ص ١٧٠٠ .
(٣) تفسير ، ج ٣ ، ص ١٧٠١ .

الجزئية . واذا كان الكلي هو علم بالقوة ، ولا قوة في علمه سبحانه ، فعلمه ليس بكلي . وأبين من ذلك ألاّ يكون علمه جزئياً ، لأن الجزئيات لا نهاية لها ولا يحصرها علم » (١) — فوجب القول أن علم الله هو ضرب آخر من العلم .

جوهر هذا المبدأ اذن أنه عقل يعقل العقل ، فكان العقل فعله الذاتي . وما كانت تلك حاله كانت اللذة أو الغبطة من أخصّ صفاته ؛ اذ أن جوهر اللذة هو الادراك . والدليل عليه أن اليقظة والحس والعقل لدينا لذيذة جميعها (٢) ، ولا سيما ادراك ما كان بالفعل لا بالقوة . إلاّ أن لذته تختلف عن ملاذنا في أن ملاذنا لا تبقى إلاّ زمناً ، أما هو فلذته ، كفعله ، دائمة أبداً .

والى اللذة ينبغي أن نضيف الحياة ، لأن فعل العقل هو الحياة ، اذ أن الحياة لا تنفصل عن الادراك ، كما رأينا . إلاّ أن حياته تختلف عن الحياة التي لنا كذلك ، في أنها لازمة له ، لا تتميّز عن ذاته ، شيمة العقل فيه ، وفي أنها الحياة المثلى التي لا قبل لنا بتمثلها إلاّ بقدر (٣) .

هنا يأخذ ابن رشد على النصارى قولهم « بالتثليث في الجوهر » ، الذي يلزم عنه ، كما يلزم عن قول الأشاعرة بالصفات الزائدة على الذات ، التركيب فيه . وهو يتعارض مع ما دلّ عليه البرهان من أن الأشياء المفارقة للهيولى لا يتميّز الوصف والموصوف فيه إلا بالاعتبار (أي في الذهن) . « فالتثليث الذي يفهم منه في الاله ، مثلاً ، انما هو تغاير في الذهن لا في الموجود ، وهو شيء يأخذه الذهن على جهة الشبه بالاشياء المركبة من جهة ، المتحدة من جهة ، لا كما تزعم النصارى أنها معان متغايرة ترجع الى واحد » (٤) . وهكذا يقتصر التثليث على اعتبار ذهنيّ ، لا

(١) تفسير ، ج ٣ ، ص ١٧٠٧–١٧٠٨ .
(٢) تفسير ، ج ٣ ، ص ١٦١٦ ، وراجع أعلاه ص ٥٥ .
(٣) تفسير ، ج ٣ ، ص ١٦٢٠ .
(٤) المرجع السابق ، ص ١٦٢٣ .

يلزم عنه تثليثاً في ذات الله . وكذلك يقال في سائر الصفات الذاتية التي زعم الأشاعرة أنها متميّزة عن الذات أو خارجة عنها . وقد تبيّن كيف ينبغي ادراك نسبة الصفات الى الذات لدى المبدأ الأول ، عند الفلاسفة ، والعوامل التي حملتهم على اعتقاد ذلك ، والأدلّة البرهانية التي يوردونها على ذلك ، والتي قصّر المتكلمون عن ادراك حقيقة الأمر فيها ، فنسبوهم الى التعطيل شططاً وتضليلاً .

النفس وقواها

يمهّد ابن رشد للبحث في طبيعة النفس ، بسرد أهم النتائج التي ينتهي اليها الناظر في العلم الطبيعي ، لتكون بمثابة مقدمة لعلم النفس ، الذي يعتبره أرسطو جزءاً من هذا العلم . فيشير الى ما تبيّن في السماع الطبيعي ، من أن جميع الاجساد الكائنة الفاسدة مركبة من هيولى وصورة ، وأن الهيولى الأولى ليست « مصوّرة بالذات » أو موجودة بالفعل ، بل أن الوجود لها بالقوة وحسب ، فاستحال ان توجد مجرّدة عن الصورة قط (١) .

ويشير كذلك الى ما جاء في كتابي السماء والعالم والكون والفساد ، من أن سائر الاجسام المتشابهة الاجزاء تتركب من الاسطقسات الأربعة ، على سبيل الاختلاط والامتزاج ، تحت تأثير الفاعل الأقصى ، وهو الجرم السماوي . وعن هذه الأجسام المتشابهة الاجزاء تحدث الاجسام غير المتشابهة الاجزاء ، وهي اعضاء الحيوان ، كما جاء في الآثار العلوية وكتاب الحيوان ، وذلك على سبيل الطبخ الذي ينجم عن الحرارة الغريزية . وهذه الاعضاء توجد في الحيوان أصلاً ، وفي النبات على سبيل « المقايسة » ، وتكتسب شكلها وصورتها المزاجية من الحرارة الموجودة في البزر والمنيّ ، في كلا الحيوان والنبات المتناسل ، ومن الاجرام السماوية ، في النبات والحيوان غير المتناسل . إلاّ أن وجود القوّة الغاذية (٢) في

(١) راجع تلخيص كتاب النفس ، مصر ١٩٥٠ ، ص ٣ و ٤ ، وأعلاه ص ٤٤

(٢) وهي أولى قوى النفس وأبسطها التي يستحيل تعري الحيوان المتنفس منها قط ، كما سنرى .

الحيوان والنبات هو شرط في حصول الشكل والصورة لها . وهذه القوّة تنبثق عن مثلها — أي عن موجود متنفّس آخر — وإن كان لها فاعل أقصى هو العقل المفارق .

ورغم تعدّد قوى النفس ، فابن رشد يذهب ، على غرار أرسطو، الى أن النفس واحدة بالموضوع ، كثيرة بالقوى ؛ وأن مبدأ وحدتها وعلّتها القريبة هو الحرارة الغريزية . وهو يسأل على غرار أرسطو كذلك ، في مطلع كتاب النفس : هل يمكن أن تفارق النفس الجسد أم لا ؟ فيتجرّد للتمهيد لهذه المسألة ، التي يسهب فيها القول في باب العقل ، فيقول : إن المفارقة قد تنسب الى ما من شأنه أن يكون اتصاله بالهيولى من باب العرض ، كالعقل الفعّال (١) . وأما الصور الهيولانية فيستحيل تصوّر المفارقة فيها ، لأن الاتصال بالمادة من جوهرها ، فكانت صوراً حادثة . اذ لو لم تكن هي حادثة ولم تكن المادة حادثة كذلك ، لم يكن ثمّت حدوث أصلاً ، فاستحال الكون والفساد ، وهو خلف .

فاذا وضعنا أن هذه الصور تحدث على أحد وجهين : من لا هيولى الى هيولى ، أو من هيولى الى هيولى (وهو مذهب اصحاب التناسخ فيها) ، لزم ضرورة أن تكون جسماً ، فكانت من جرّاء ذلك منقسمة ، لأن الجسم منقسم ضرورة وكذلك المتغيّر ، وهو من محمولات الجسم الخاصة. ومع ذلك فقد تبيّن في العلم الطبيعي ، كما يقول ابن رشد ، أن النفس تختلف عن الجسم من حيث يلحقها التغير بالعرض ، أي من جرّاء صلتها بالجسم ، لا بالذات ، فلم تكن صورة هيولانية أصلاً .

ويدلل ابن رشد على هذه المقدمة الهامة من عدة وجوه . أحدها قوله : لو كانت النفس صورة هيولانية ، لما استدعى حدوثها مزيداً من الاستعداد في الجسم ، ولما كان بعض قواها كمالات لبعض وبعضها موضوعات لبعض ، كالغاذية يقال انها موضوع (أو مادة) للحاسة كما سنرى ، والحاسة كمال للغاذية ، وهكذا .

---

(١) كتاب النفس ، ص ٩ .

وأحدها الفحص عن طبيعة الصور الهيولانية ، بما هي هيولانية ، وتصفّح المحمولات الذاتية الخاصة بها ، بما هي هيولانية . فاذا ألفينا النفس متصفة بأحدها — كما يقول ابن رشد — كانت هيولانية لا محالة ، وإلاّ فلا . فاذا اردنا المزيد من الدليل ، تصفحنا المحمولات الذاتية الخاصة بالصور ، بما هي صور (لا بما هي هيولانية أو غير هيولانية) ، فاذا تبيّن أن النفس تتصف بأحدها كانت مفارقة ضرورة ؛ واذا تبيّن أن أحد اجزائها يتصف بأحدها دون الأخرى ، كان هذا الجزء مفارقاً(١).

من هنا ينطلق ابن رشد الى التدليل على أن النفس ، كما يقول أرسطو ، « صورة لجسم طبيعي آلي » . اذ لما كان كل جسم مركباً من صورة ومادة ، وكانت النفس من الحيوان هي بمثابة الصورة ، والجسم بمثابة المادة ، واستحال أن تكون مادة الجسم الطبيعي ، لزم أن تكون صورة . وهو يشير الى أن الصور الطبيعية ، عند أرسطو ، كمالات أول للاجسام التي تسند اليها ؛ إلاّ أنه يخطئ غرض أرسطو في التمييز بين الكمالات الأول والكمالات الثواني (أو الأخيرة) ، وهي الأفعال والانفعالات عنده ؛ بينما الثواني هي ممارسة القوى الحاصلة في النفس بالفعل ، عند أرسطو(٢) .

وليس الكمال والاستكمال ، مع ذلك ، منزلة واحدة . فهو يقال على عدة معان ، تختلف باختلاف اجزاء النفس الخمسة : وهي النباتية (أو الغاذية) ، فالحسّاسة ، فالمتخيلة ، فالناطقة ، فالنزوعية . وهذه القوى لا تختلف من حيث افعالها وحسب ، بل من حيث مواضيعها أيضاً . فالنباتية قد توجد دون الحساسة (كما في النبات) ، والحسّاسة دون المتخيلة (كما في الكثير من الحيوان) ؛ إلاّ أن العكس ممتنع : فالحساسة لا توجد دون النباتية ، والمتخيلة دون الحساسة . وعلة ذلك أن بعض هذه القوى هو بمثابة الهيولى من البعض الآخر ، فاستحال أن ينفصل عنه .

---

(١) كتاب النفس ، ص ١١ .
(٢) كتاب النفس ، ص ١٢ . قارن أرسطو (كتاب النفس ٤١٢ أ) حيث يقول : « والكمال يقال على معنيين : أحدهما يحكي المعرفة والآخر ممارستها » .

القوة الغاذية

يدرج ابن رشد القوة الغاذية في عداد القوى الفاعلة ، لأنها تحرّك ما هو غذاء بالقوة وتخرجه من حال القوة الى حال الفعل ، أي تجعله غذاء بالفعل . والآلة التي تستعين بها هذه القوة في ذلك هي الحرارة الغريزية ، التي تفعل على سبيل المزاج أو الاختلاط ، كما مرّ . إلاّ أن هذه القوة ليست عين الحرارة ، كما كان يرى جالينوس ، بل الحرارة بمثابة موضوعها القريب .

وهي توجد في الحيوان والنبات من أجل بقائهما ، أو كما يقول ابن رشد ، من اجل الحفظ . وذلك أن اجساد المتنفّسات (أي الحيوان والنبات جملة) لطيفة متخلخلة سريعة التحلّل ؛ « فلو لم يكن فيها قوة شأنها أن تخلّف بدل ما تحلّل منها ، لما أمكن في المتنفّس أن يبقى زماناً له طول ما » (١) .

ويلحق بهذه القوة قوة أخرى هي القوة النامية التي تختلف عنها في علّتها الغائية ، وهي التنمية أو النموّ لا البقاء . والى هذه القوة ينسب فعل النموّ ونقيضه ، أي الاضمحلال .

ويلحق بالقوة المنمية قوة أخرى كذلك ، هي المولّدة . وهي تختلف عن الغاذية في أنها تفعل مما هو بالقوة شخص شخصاً بالفعل من نوعه ، بينما لا تفعل الغاذية إلاّ جزء شخص (أي عضواً من اعضاء المتنفّس وحسب) . كذلك تباين الغاذية في أن فعلها — وهو التوليد — لا يستكمل إلاّ بمحرّك من خارج (هو الجرم السماوي عند أرسطو ، والعقل الفعّال عند ابن سينا واصحابه) ، تكون نسبتها اليه نسبة المحرّك من الآلة أو الموضوع الذي يحرّكه . وذلك أن هذه القوة لا تعطي المنيّ أو البزر إلاّ حرارة ملائمة للتكوّن ، منزلتها من المحرّك الخارج منزلة الحرارة الغريزية من النفس الغاذية . وانما جعلت هذه القوة في الحيوان المتناسل ، لا على سبيل الضرورة شيمة الغاذية والمنميّة ، بل على سبيل الفضل ، « ليكون

(١) كتاب النفس ، ص ١٦.

لهذه الموجودات حظّ من البقاء الأزلي بحسب ما يمكن في طباعها » (١) . ولذلك أمكن أن توجد هاتان القوتان في الحيوان والنبات دون المولّدة . وقياساً عليه قد توجد الغاذية دون المنمّية ، أما الغاذية فلا انفصال للحيوان أو النبات عنها ، لأن انعدامها هو بمثابة الموت . فكانت هذه القوة شرط الحياة اللازم .

/القوة الحساسة

بعد أن يشير ابن رشد الى أن القوة الحسّاسة قوة منفعلة (خلافاً للغاذية) يعمد الى قسمتها الى قريبة وبعيدة ، ثم يتطرّق الى السؤال عن المحرّك الذي يخرج هذين القسمين من أقسامها من القوة الى الفعل ، فيذهب الى أن محرّك القوة البعيدة ،« وهي التي تكون في الجنين » ، غير محرّك القوة القريبة — أي الجرم السماوي على مذهب أرسطو — وان محرّك القوة القريبة هو المحسوسات بالفعل .

أما نسبة هذه القوة الى الغاذية ، فنسبة الصورة الى موضوعها . وهي مع ذلك لا توجد إلاّ في الحيوان ، حيث تكون الغاذية على كمالها الأخير ، على خلاف النبات . فللحيوان نفس حسّاسة ، حتى في حال النوم ؛ لذلك يشبهها أرسطو بالقوة التي لدى العالم حين لا يستعمل علمه ، فكانت بالفعل من وجه ما ، وبالقوة من وجة آخر (٢) . ومع أنها فعل غير تام ، فهي لا تحتاج الى صورة أخرى إلاّ بالعرض ، هي صورة المحسوس ، خلافاً للغاذية التي تستكمل بالحسّاسة . ولما كان موضوع هذه القوة ليس صورة مزاجية بل نفساً (أي الغاذية) ، كانت الصورة التي تقبلها عن المحرّك (أي المحسوس) غير الصورة التي فيها ، خلافاً للقوى الهيولانية عامة . فالقوى الهيولانية — كالنار مثلاً — تعطي موضوعها صورة شبيهة بها . أما هذه القوة فصورة المحسوس فيها (كاللون مثلاً) وفي هيولاها

(١) كتاب النفس ، ص ١٩ .

(٢) وهو تعريف الملكة (habitus) عند أرسطو .

خارج النفس مختلفتان . فوجوده خارج النفس منقسم بانقسام الجسم الذي يحلّ فيه ، وفي الحاسّة غير منقسم ، لذلك أمكن أن تستكمل بالجسم الكبير والصغير على السواء ، وأمكن كذلك أن تستكمل بالاضداد ، أي المحسوسات المتقابلة . ومن هنا كان وجود المحسوسات في هذه القوة أشرف من وجودها في الهيولى . فهي توجد في هذه القوة مجرّدة عن الهيولى ، ولكن على وجه شخصي (أو جزئي) لا كلّي ، شيمة وجودها في القوة الناطقة . فكانت هذه أولى مراتب التجريد التي تعرض للصور الهيولانية ، حين يلمّ بها الادراك وهكذا أمكن تعريف الحاسة بأنها « القوة التي من شأنها أن تستكمل بمعاني الأمور المحسوسة : أعني الحسية من جهة ما هي معان شخصية » (١) .

ومن خصائص هذه القوة ، التي توجد تارة بالقوة وطوراً بالفعل ، أنها كائنة فاسدة ؛ اذ القوة اخص اسباب الكون والفساد . ولو كانت أزلية لكان المحسوس الذي فيها يوجد قبل وجوده ، لأن الأزلي لا قوة فيه إلاّ وقد باتت بالفعل ، وهكذا تكون الاعراض (وهي الصفات الحسية) أزلية ومفارقة للمادة ، فلا يكون للمحسوس غناء في الادراك ، بحيث يكون الاحساس في غيبته وحضوره سواء ، وهو ممتنع .

وهي الى ذلك لا توجد مفارقة ، بل لا بد لها من آلة جسمانية أو عضو ، ما دام موضوعها (أي النفس الغاذية) صورة في مادة . لذلك لا يتم فعلها إلاّ باعضاء معيّنة هي الحواس الخمس .

وأول هذه الحواس وأقدمها بالزمان قوة اللمس ، التي يمكن أن توجد منفصلة عن سائر الحواس ، كما نجد من أمر الاسفنج البحري وسائر الكائنات المتوسطة بين النبات والحيوان . ولكن يستحيل أن يوجد أي من الحواس الأخرى دون حاسة اللمس — فهي اذن شرط سائر الحواس اللازم . ويليها قوة الذوق ، وهي ضرب من اللمس ايضاً ، اذ هي القوة التي يختار بها الحيوان الملائم من الغذاء . ويلي الذوق قوة الشمّ ، وهي

---

(١) كتاب النفس ، ص ٢٤ .

شبيهة بها كل الشبه ، اذ بها يستدلّ الحيوان على الغذاء كذلك . أما القوتان الاثنتان الأخريان ، أي السمع والبصر ، فليست ضرورية في وجود الحيوان ، لذلك كان وجودها على سبيل الأفضل .

الحواسّ الخمس

١ . يتناول ابن رشد من الحواس الخمس أولاً قوة البصر ، فيصفها بأنها « القوة التي من شأنها أنها تقبل معاني الالوان المجرّدة عن الهيولى ، من جهة ما هي معان شخصية » (١) . ولما كانت لا تلاقي موضوعها أو تماسّه ، احتاجت الى متوسط يصل بينها وبين هذا الموضوع . وحالها في ذلك حال السمع والشم . لذلك استحال البصر في الخلاء ، كما كان يزعم ديمقريطس ، أو عند التصاق المحسوس بحاسة البصر .

والجسم الذي يقبل اللون من جهة ما هو غير متلوّن هو الجسم المشفّ ، فكان هذا الجسم بمثابة المتوسط الذي ترتسم فيه ألوان الأشياء . إلاّ أن لهذا الارتسام شرطاً آخر هو الضوء ، وهو من خواص الجرم السماوي بالذات ، وخواص النار بالعرض ، وماهيّته عند ابن رشد أنه كمال المُشفّ بما هو مُشفّ . وهو يفترض شروطاً عدّة ، منها البعد عن المستضيء وقدر الاضاءة ، الخ . وهذه الاضاءة من الكمالات التي لا تنقسم ولا تحدث في زمان ، فليست اذن من الصور الجسمية أو المادية. فاذا اختلط الجسم المشفّ بالفعل (وهو النار) بالجسم الذي لا يستشفّ (وهو الارض) حصل اللون . فاللون اذن ضرب من الضوء ، لذلك يستكمل ويزداد بالضوء الذي من خارج ، أي ضوء الشمس . فبطل القول أن الضوء يعطي المتوسط الاستعداد لقبول الألوان ، أي الاشفاف بالفعل ، اذ يقتضي ذلك أنه يضيء اللون من حيث هو مضيء وهو خُلف.

٢ . ومن الحواس التي لا تماسّ موضوعها ايضاً قوة السمع ، كما مرّ. وهي تدرك الصوت الذي ينجم عن مقارعة الاجسام أو ارتطامها ، وذلك

(١) كتاب النفس ، ص ٢٩ .

على شرط أن يكون القارع والمقروع كلاهما صلدين ، وأن تكون حركة القارع نحو المقروع اسرع من تبدّد الهواء ، لذلك لزم ارتطام الاجسام بحدّة ، كي ينجم عنها صوت .

وللسمع شيمة البصر وسط يمرّ فيه ، هو الماء أو الهواء . فاذا كان هذا الوسط يؤدي الى استكمال الابصار على سبيل الاتفاق ، كما مرّ ، فهو يؤدي الى استكمال السمع على سبيل « سرعة قبوله للحركة والتشكل بها » (١) .

٣. أما قوّة الشمّ فموضوعها الروائح ووسطها الماء والهواء ، شيمة القوتين السابقتين . والرائحة انما توجد لذي الطعم ، الذي هو موضوعها الأول ، فكانت الرائحة والطعم متصلتين ، وكان يستدل من الرائحة على الطعم في الكثير من الأحوال . وتعريف الطعم « انه اختلاط الجوهر اليابس بالجوهر الرطب ، بضرب من النضج يعتريه » . فكانت الرائحة للاجسام من جهة أنها ممتزجة ، خلافاً للون والصوت ، اللذين يوجدان في هيولاهما من جهة ، وفي المتوسط من جهة ثانية . فلزم عن ذلك أن وجود الرائحة في المتوسط وفي الموضوع (ذي الرائحة) واحد ، وأقصى ما يفعله المتوسط هو نقل ما تحلّل من المشموم وأيصاله الى حاسة الشمّ ؛ لذلك كانت الحرارة تساعد على انتشار الرائحة .

٤. والذوق يختلف عن الحواسّ الآنفة الذكر في أنه لمس ما . فكان شرط ادراكه لموضوعه مماسّته له . لذلك قد يظن (كما يرى الاسكندر الذي يورد ابن رشد رأيه هنا) أن هذه القوة لا تحتاج الى متوسط ، شيمة اللمس ؛ أو أن اللسان انما يدرك الطعوم بتوسط الرطوبة التي في الفم ، فتكون هذه الرطوبة منه بمثابة الوسط ؛ فاذا انعدمت الرطوبة تعذّر الذوق أو بات عسيراً ، وهو مذهب ابن باجه وثامسطيوس ، كما يروي فيلسوفنا . أما المذهب الذي يختاره فهو أن الأولى أن نقول ان الرطوبة احدى آلات الذوق من أن نقول انها الوسط ، وأن الذوق ممّا يحتاج الى

(١) كتاب النفس ، ص ٣٦ .

وسط . فكان قول الاسكندر عنده « احفظ لوضعه ، اذ كان الأشهر من حاجة المتوسط انما هو أن يكون غير ملاق لآلة الحس » (١).

٥. بقي حاسة اللمس ؛ وهي قوة تستكمل بالملموسات ، وهي صنفان : الملموسات الأولى ، أي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة (وهي الكيفيات أو الطبائع الأولى) ؛ والملموسات الثواني ، وهي المتولّدة عنها كالصلابة واللين ، الخ. (وهي سائر الكيفيات المتضادة) (٢) . وآلة هذه الحاسة التي لا يخلو منها حيوان ، كما رأينا ، هو اللحم ، اذ هو العضو الذي يشترك فيه سائر انواع الحيوان . فليس اللحم اذن من هذه القوة بمثابة المتوسط ، كما يرى ثامسطيوس . أما الاعصاب التي يرى جالينوس أنها آلة اللمس ، فلما «كانت ذات شكل وتجويف محسوس في بعضها ، كالحال في العروق» ، فهي أقرب الى الاجسام الآلية ، فلم تكن بسيطة ولم تكن مشتركة لجميع الجسد . ويقرّ ابن رشد هذا القول الى حدّ ما ، مشيراً الى الوجه الذي يصحّ عليه الأخذ به ، فيقول : ان موضوع قوة اللمس هو الحرارة الغريزية التي تقوم في القلب والشرايين . وانما تدرك آلتها الكيفيات المفرطة ، بفضل الدور الذي يلعبه الدماغ في تعديل هذه الحرارة . والعصب انما ينبت من الدماغ ، فكان له نصيب من هذا الدور . وهو ينكر قول جالينوس (الذي يأخذ به علم النفس وعلم الاعضاء الحديثان) إن الدماغ هو مصدر هذه الحاسة أو مركزها ؛ ويتمسك بقول أرسطو إن الدماغ هو آلة تعديل الحرارة الغريزية وأن مركز الحس هو القلب (٣).

---

(١) كتاب النفس ، ص ٤٣ .
(٢) راجع ص ٤٥ أعلاه .
(٣) كتاب النفس ص ٤٩ . قارن أرسطو ، اجزاء الحيوان ، ٢ ، ٦٦٥ ب .

الحس المشترك والخيال والنزوع

تنقسم المحسوسات عند كلا أرسطو وابن رشد الى خاصة ومشتركة . أما الخاصة فهي المحسوسات الخاصة بكل من الحواس الخمس الظاهرة، التي تقدم ذكرها ؛ والمشتركة هي المحسوسات المشتركة بين حاستين أو أكثر كالحركة والسكون والعدد والشكل والمقدار . فوجب عندهما أن تكون ثمت قوة مشتركة ، بها تدرك هذه المحسوسات أولاً ، ويدرك بها التباين بين كل من المحسوسات الخاصة ثانياً ، فيدرك مثلاً أن هذا المحسوس لون لا صوت وهكذا ، وتدرك بها الحاسة انها تدرك ثالثاً ، اذ يستحيل نسبة هذا الادراك للادراك الى الحاسة الخاصة ، « وإلا لزم أن تكون المحسوسات انفسها هي الاحساسات انفسها » (١) — أي ان يكون الاحساس ذاته موضوعاً لادراك الحاسة ، فيكون اللون ، مثلاً ، وهو موضوع الباصرة ، نفس إدراك اللون ، وهو محال .

وهذه القوة ينبغي أن تكون واحدة من جهة ، وكثيرة من جهة ثانية . أما كثرتها فمن قبل كونها تدرك محسوسات مختلفة بآلات مختلفة ؛ وأما وحدتها فمن قبل ادراكها التباين بين الادراكات المختلفة ؛ فهي اذن واحدة بالماهية كثيرة بالآلات . فكان مثلها ، كما يقول أرسطو ، مثل الخطوط التي تخرج من مركز الدائرة الى محيطها . فهذه الخطوط كثيرة بالاطراف ، واحدة بالنقطة التي تجتمع عندها في المركز . أما طبيعة ادراكها فلا تختلف عن طبيعة ادراك سائر القوى الحاسة التي تقبل صور المحسوسات مجرّدة عن الهيولى . فهي تدرك المتضادات في آن واحد ، شيمة الحواس الخاصة ، وهي غير قابلة للانقسام ، لأنها خارجة عن طبيعة الموجود الهيولاني (أي الجسم) ، شيمتها كذلك .

ويلي الحسّ المشترك ، وهو حسّ باطن ، القوّة المتخيّلة التي زعم بعضهم أنها لا تختلف عن قوة الحس (٢) ، وبعضهم الآخر أنها قوة الظن

---

(١) كتاب النفس ، ص ٥٥ .

(٢) أي ديمقريطس واصحابه من الماديين .

(doxa) (١) وبعضهم ايضاً أنها مركبة من كلا الظن والحس (٢) .

وهي تباين قوة الحس – عند فيلسوفنا – من حيث تدرك المحسوسات بعد غيبتها ، خلافاً لتلك القوة اولاً ؛ ومن حيث انه كثيراً ما يلحق الكذب أو الغلط بمحسوساتها ثانياً ؛ ومن حيث نركّب بها أشياء ، لم نحسّها إلاّ مفردة ثالثاً ؛ فكان لها اذن فعل خاص يمتاز عن فعل الحسّ .

وهي تباين قوة الظن من حيث أن لنا في ما نتخيّل خياراً ما وليس لنا في ما نظنّ خيار ؛ ومن حيث أن الظنّ يقترن به تصديق ، ولا يقترن بالتخيل تصديق ضرورة ، اذ قد نتخيّل اشياء لم يتبيّن لنا بعد صدقها أو كذبها (٣) . فاذا بطل أنها تباين كلا قوة الحس وقوة الظن ، بطل القول الثالث ، وهو أنها مركبة من كليهما ، على مذهب أفلاطون .

ولكن قد يظن من أمر هذه القوة أنها عقل . والجواب عليه أيضاً أن الخيال والعقل يختلفان من حيث الموضوع . فموضوع الخيال صور شخصية وهيولانية (أي صور جزئية متصلة بالمادة) ، بينا موضوع العقل الصور الكلية المجرّدة عن الهيولى .

ومن خصائص القوة المتخيلة أنها هيولانية وحادثة ، شيمة الحس الذي تنبثق ادراكاتها منه . فبينها وبين الحسّ المشترك الذي هو منها بمثابة الموضوع صلة وثيقة . يدل على ذلك ، عند ابن رشد ، أن التخيل لا يوجد منفصلاً عن الحسّ ، بينا قد يوجد الحسّ منفصلاً عن التخيل في الحيوانات الدنيا .

ويتساءل ابن رشد عن محرّك هذه القوة أو الموضوع الذي تستكمل به ؛ فيجيب أن هذا المحرّك إما أن يكون المحسوسات بالفعل ، وإما أن يكون آثارها الباقية في الحسّ المشترك بعد غيبتها . والوجه الأول باطل ،

---

(١) أي انبدقليس واصحابه .
(٢) أي أفلاطون والأفلاطونيون ، راجع طيماوس ٥٢ أ ، سوفيطس ٢٦٤ ب .
(٣) كتاب النفس ، ص ٦٠ .

اذ يلزم عنه أن الخيال ليس إلاّ قوة الحسّ. وقد رددنا هذا القول أعلاه، فوجب أن يكون المحرّك لها الآثار الباقية في الحسّ المشترك، ولكن ليس على سبيل الانفعال وحسب، وإلاّ لما أمكننا أن نتخيل متى شئنا، بل على سبيل الفعل ايضاً؛ اذ أن هذه القوة قد تركّب تلك الآثار وتفصّلها كما تشاء.

وهذه القوة، شيمة الحس والمحسوس، كائنة فاسدة، لأنها توجد بالقوة أولاً، ثم توجد بالفعل، ولأنها تستكمل بالآثار الباقية في الحسّ المشترك، كما مرّ، فكانت حادثة كتلك الآثار.

أما علّة وجودها في الحيوان فمن أجلّ الشوق والنزوع اللذين تنجم عنهما الحركة لدى الحيوان (١). وعند ابن رشد أن القوة النزوعية هي القوة التي ينزع بها الحيوان الى النافع، وينفر عن الضار (٢). فاذا كان نزوعه الى الملذّ دعي شوقاً، واذا كان الى الانتقام دعي غضباً، واذا كان روية وفكرة سمّي اختياراً وارادة، وهذه هي اقسام القوة النزوعية أو اجناسها الثلاثة.

ولهذه القوة — أي قوة النزوع — صلة وثيقة بالتخيل. فالحيوان انما يتحرّك عن تخيّل ما لمعنى في المحسوس يشوّقه أو ينفّره عنه، سواء كان المحسوس ذاك حاضراً أو غائباً. لذلك استحال عند ابن رشد وجود حيوان متحرّك عادم للتخيل. فكانت القوة النزوعية لا توجد إلاّ مع التخيّل أو النطق، اللذين يتقدّمان عليها بالطبع، وكانت منزلتها منهما منزلة اللاحق مما يلحق به (٣).

وما يقال على الشوق والغضب والاختيار يقال ايضاً على الحركة المكانية، وهي حركة تستلزم محركين، شيمة سائر الحركات، كما رأينا

---

(١) كتاب النفس، ص ٦٥.

(٢) ينسب ابن سينا ذلك الى القوة الواهمة التي ينكر ابن رشد وجودها المستقل عن المتخيلة. راجع التهافت، ص ٥٤٦ الخ.

(٣) كتاب النفس، ص ٩٨.

في الالهيات : محرّك متحرّك ومحرّك غير متحرّك . أما الأول فالقوة المتخيلة والثاني فالقوة النزوعية ، التي تحرّك الحارّ الغريزي ، فيحرّك بدوره سائر أعضاء الحيوان القابلة للحركة . فكانت نسبة المتخيلة الى النزوعية في الحيوان اذن نسبة الجواهر المفارقة ، التي تتحرّك عنها الاجرام السماوية بفعل الاشتياق ، كما رأينا ، الى مبدأ التحرّك الذاتي في تلك الاجرام ، أي النفوس السماوية ، في النظام الافلاطوني المحدث . والفرق بينهما أن حركة الحيوان تنجم عن تمثل الغرض الجزئي ، وهو فعل من افعال الخيال ، لا الغرض الكلّي ، وهو من شأن العقل دون الخيال ، عند أرسطو ؛ فكان الخيال اذن مبدأ الحركة المباشر عند الحيوان ، لا العقل ، وهو مبدأ الحركة غير المباشر في الكائنات العاقلة ، دون سواها .

العقـــل

يستهلّ ابن رشد البحث في القوة الناطقة بالنظر في ثلاث مسائل تتصل بهذه القوة : هي المعرفة بوجودها ، فبباينتها سائر قوى النفس ، فالحال التي توجد عليها بالقوة تارة وبالفعل تارة أخرى . وهو يذهب الى أنه اذا استقام لنا الجواب على هذه المسائل الثلاث ، أمكننا البتّ في ما هو أهمّ من ذلك من أمرها : كالمسألة أهي أزلية أم حادثة ، وهل هي ذات هيولى أم لا ، وما هو المحرّك الذي يحرّكها باخراجها من القوة الى الفعل ، وهكذا ؟؟

وأول ما يلاحظ من أمر هذه القوة أنها تدرك المعاني ادراكاً كلياً ، خلافاً لكلا الحس والخيال اللذين يدركان المعاني ادراكاً جزئياً ، من حيث هي متصلة بالهيولى ، بينا تدرك الناطقة هذه المعاني مجرّدة عن الهيولى . ولها في ذلك فعلان : فاما أن تركّب تلك المعاني بعضها الى بعض وهو ما يعرف بالتصوّر ، أو تحكم ببعضها على بعض ، وهو ما يعرف بالتصديق .

وخلافاً للقوى الأخرى التي جعلت في الحيوان من أجل سلامته ،

جعلت هذه القوة الناطقة في الانسان ، لا من أجل سلامته ، بل من أجل وجوده على الوجه الأفضل . إذ أن هذه القوة هي اساس الصنائع العملية والعلوم النظرية التي تستقيم للانسان ، دون سواه من الحيوان . ومن هنا قسمتها الى عقل عملي وعقل نظري ، تبعاً لانقسام مدركاتها وللغرض من ادراكها .

فالقوة العملية تدرك معقولات تحصل فيها بالتجربة ، فكانت مفتقرة الى الحس والتخيل في وجودها ، ولا سيا التخيل . اذ أن كمال هذه القوة وفعلها متصلان بقيام صور خيالية فيها ، على سبيل الفكر والاستنباط ، يلزم عنها أمور صناعية . وهذه الصور ليست وقفاً على الانسان باطلاق؛ فان من الحيوان ما يصيب شيئاً منها بالطبع ، هي الصور الضرورية في بقائه، كالتسديس لدى النحل والحياكة لدى العنكبوت وهكذا . والفرق بين الانسان والحيوان في هذا الباب أن الانسان يدرك هذه الصور بالفكر والاستنباط ، كما مر .

كذلك يدرك الانسان بهذه القوة الصور الخيالية التي تنجم عنها الأفعال الارادية ، التي تتصل بها الفضائل العملية ، كالشجاعة والمحبة والصداقة ، الخ . اذ أن وجود هذه الفضائل منوط بشيء من التقدير أو التخيل الجزئي لما ينبغي فعله في مقام ما وعلى قدر ما (١) .

والقوة النظرية تدرك الكليات (أو المعقولات) ، من حيث هي كليات ، دون أن تمت الى الصناعة أو العمل جملة بسبب مباشر . فوجب النظر في طبيعة المعقولات النظرية اذن ، اذا اردنا الوقوف على طبيعة هذه القوة .

وأول ما يسأل عنه من أمر هذه المعقولات هو : أهي بالقوة أولاً وبالفعل ثانياً ، أم هي بالفعل أبداً . ولكي نجيب على هذا السؤال ينبغي أن ننظر في ماهية اتصالها بنا . فاذا كان اتصالها بنا شبيهاً باتصال المفارقات بالمادة (كما هي حال العقل الفعال في اتصاله بالموجودات الحادثة التي

---

(١) كتاب النفس ، ص ٧١ .

تكتسب صورها منه) كان حصول هذه المعقولات لنا مستقلاً عن أدوار العمر التي نجتازهـــا . فاذا لم نلمّ بها في الصبا ، كان ذلك من جرّاء أمر ما يحول دون ادراكنا لها بالعرض ، حتى اذا توفّر الموضوع القابل لها (أي العقل بالملكة كما سنرى) ظهرت فيه ، فحصل لنا الالمام بها . فلم تكن، بحسب هذا الوضع ، بحاجة الى محرّك يكون بمثابة علّة ظهورها لنا بالذات ، بل بالعرض وحسب . فمثلها اذن مثل المرآة التي يقال فيها : « أن الذي يزيل الصدأ (عنها) ، يكون بوجه ما سبباً لارتسام الصور فيها » (١) ، أي بالعرض .

ومع ذلك فهي لا توجد فينا بالقوة منذ الصبا وجود القوى (أو الصور) الهيولانية ، بل على سبيل الكمون أو الاستتار . وذلك أن الصور الهيولانية مراتب : أولها صور العناصر البسيطة ، فصور الاجسام المتشابهة الأجزاء ، فالنفس الغاذية ، فالحساسة ، فالمتخيلة . ولهذه الصور خواصّ تشترك فيها هي : ١) أن وجودها خاضع لتغيّر ذاتي ، ٢) وأنها متعددة بتعدّد موضوعها ، أي الجوهر الذي تقوم فيه ، فكانت من جرّاء ذلك حادثة فاسدة ، ٣) وأنها مركبة من شيء هو بمثابة الصورة وشيء هو بمثابة المادة ، ٤) وأخيراً أن المعقول منها غير الموجود . ولها الى ذلك خواصّ تخصّ كلاً منها على حدة : كالانقسام وقبول الكيفيّات المتضادّة ، التي تسند الى الهيولى والعناصر البسيطة ، وهكذا ، وهذه سائر المحمولاتالذاتية الخاصة والعامة التي تحمل على الصور الهيولانية .

فاذا قارنّا بها المعقولات الآن تبيّن لنا مباينتها لسائر هذه الصور . ١) وأول ما تتميّز به هذه المعقولات عن تلك الصور هو أن المعقول منها والموجود سيّان ، لاستحالة التكثّر عليها . ٢) كذلك تتميّز عنها في مدى ادراكها (اذ هي والعقل سيّان ، كما سنرى) . فادراك سائر القوى متناه ، أما هذه المعقولات فادراكها غير متناه ، وتلك طبيعة ادراك الصور المفارقة جملة . فلزم أن تكون القوة التي نحكم بها عليها غير متناهية ، خلافاً للقوى الهيولانية التي نحكم بها على المتناهي وحسب .

(١) كتاب النفس ، ص ٧٣ .

٣. ومن خصائص الادراك العقلي أن الفعل والموضوع فيه سيّان: أي أن العقل هو المعقول بعينه . وعلّة ذلك أن العقل اذ يجرّد المعقولات عن المادة ويعقلها، فانما توجد فيه على الوجه نفسه الذي توجد فيه خارج النفس ، ما دامت في جوهرها غير هيولانية . فهذه المعقولات هي اذن عقول .

٤. ومن خصائصها كذلك أن ادراكها ليس انفعالاً ، شيمة الحس، لذلك لم تضعف اذا عظم موضوعها — كما يقول أرسطو — خلافاً للحس .

٥. ومنها أن العقل يقوى مع التقدم في السنّ ، بينا تضعف سائر قوى النفس الأخرى (١) .

وعلّة هذا التباين بين حال المعقولات هذه وحال سائر قوى النفس، هو أن لسائر تلك القوى بالموجودات الجزئية صلة ما ، فكان المعقول منها (وهو مجرّد عن المادة) والموجود (وهو في مادة) مختلفين . وليس كذلك حال هذه المعقولات . إلاّ أنه لا يلزم عن ذلك عند ابن رشد أن هذه المعقولات فعل محض ابداً (٢) .

ورغم هذا التباين، فلادراك هذه المعقولات صلة وثيقة بالحسّ والتخيّل. فنحن ، كما يقول ابن رشد ، « مضطرّون في حصولها لنا أن نحسّ أولاً ثم نتخيّل، وحينئذ يمكننا أخذ الكلّي » (٣) — أي بالترقي خطوة خطوة من مرتبة الحس الى مرتبة الخيال فرتبة النطق ، وهي مراتب التجريد التي تمرّ بها النفس في ادراكها للمعقولات الكلية . والدليل على ذلك : ١) ان من فاتته حاسة ما فاتته طائفة من المعقولات المتصلة بها ، كالاعمى لا يدرك المعقولات المتصلة بالألوان، ٢) وأن من لم يحس الفرد لم يكن له علم بالنوع ، ٣) وان المعنى الكلّي لا يحصل لنا إلاّ بتكرار الاحساس والحفظ ، أي بعد مرور الزمان . فبطل قول افلاطون اذن ان التعلم عبارة

---

(١) كتاب النفس ، ص ٧٦–٧٨ .
(٢) كما يرى ثامسطيوس والفارابي .
(٣) كتاب النفس ، ص ٧٩ .

عن تذكر، اذ لو كان ذلك كذلك لأمكننا أن نعقل أشياء لم نحسّ افرادها قط ، ولأتيح لنا أن نلمّ بجميع الاشياء الماماً أوّلياً (أي بديهياً) بلا انقطاع ، ولبات التعلّم عبثاً .

من ذلك يخلص ابن رشد الى القول بأن للمعقولات ، مهما بلغت من مراتب التجريد ، صلة ما بالهيولى ، وأنها انما توجد من جرّاء هذه الصلة. « فالكلّي انما الوجود له من حيث هو كلّي ، بما هو جزئي » — أي من حيث يوجد في الجزئي ، وهو موضوعه الفعلي . ولولا ذلك لأمكن أن توجد الكليّات بالفعل خارج النفس ، على ما يرى أفلاطون . وهو مذهب تلزم عنه شناعات عدة ، سبقت الاشارة الى بعضها (١). فوجب اذن أن يستند ادراكنا للمعقولات الى الصور المتخيّلة لافرادها ، ومن خلال هذه الصور الى الصور المحسوسة التي تستمد منها ؛ وإلاّ بات المعقول منها عندي وعند سائر من يعقلها سواء ، ما دام احساسي لافرادها وتخيّلي لها لا يؤثّران فيها ، فكانت « علوم أرسطو كلّها موجودة بالفعل لمن لم يقرأ كتبه بعد » (٢) ، ولم يكن ثمت تعلّم أو نسيان أصلاً ، كما يلزم عن مذهب افلاطون في المعرفة .

وهكذا يمكننا الآن الاجابة على السؤال الذي طرحناه أعلاه حول مفارقة هذه المعقولات للمادة . فهذه المعقولات ، خلافاً لما ذهب اليه ثامسطيوس والفارابي قدوة بافلاطون ، لا وجود لها مفارقة بالفعل ، بل إن الوجود يسند اليها من جرّاء صلتها بالمادة . فكانت متغيّرة ، شيمة كل ذي هيولى ، متكثرة بتكثر موضوعها ، خاضعة لمبدأي الكون والفساد . فاذا وجدت في الهيولى ، كان موضوعها (أي الموجود الجزئي) الذي تقوم فيه مركباً من مادة وصورة . والصورة، من حيث هي صورة ، غير كائنة ولا فاسدة . وذلك أن الصور الهيولانية في جوهرها معقولة . بينا الصور غير الهيولانية في جوهرها عقل . فكانت صور المعقولات النظرية (أي

(١) راجع ص ١٨ أعلاه والحواشي المشار اليها .
(٢) كتاب النفس ، ص ٨٢ .

الكليات) غير هيولانية ، ما دامت هي عقلاً في ذاتها - سواء عقلناها أم لم نعقلها ، والموضوع الذي تقوم فيه عقل لا محالة . إلاّ أنه عقل يتصف بصفة الموجود الكائن الفاسد ، كما مرّ ، ما دام الكون والفساد من خصائص هذه المعقولات . وهذا العقل هو العقل الهيولاني .

ويأخذ ابن رشد على ابن سينا التناقض الذي ينطوي عليه قوله إن المعقولات أزلية وأن الهيولى التي تقوم فيها أزلية أيضاً ،وهي مع ذلك توجد تارة بالقوة وطوراً بالفعل ؛اذ من البيّن أن ما وجد تارة بالقوة وطوراً بالفعل حادث ضرورة . ولذلك ذهب ، جرياً على سنّة ثامسطيوس ، الى أن العقل الهيولاني ينبغي أن لا يكون فيه شيء من الصور بالفعل قط ، وأنه محض استعداد لتقبل الصور ، وهو متناقض . لأن الامكان أو الاستعداد لا بد أن يقوم في موضوع ، فكان شيئاً ما بالفعل . ولا يشذ عن هذه القاعدة إلاّ المادة الأولى ، موضوع الكون والفساد الأقصى ، الذي لا فعل فيه قط . وبيّن أن هذه المادة الأولى (التي تحكي العقل الهيولاني عند ثامسطيوس وابن سينا في الماهية) يستحيل أن تكون موضوعاً للمعقولات (١) .

فالاستعداد لادراك هذه المعقولات قائم في موضوع ضرورة . وهذا الموضوع يستحيل أن يكون جسماً ، لأن هذه المعقولات ليست صوراً جسمانية ؛ ولا أن يكون عقلاً بالفعل ، وإلاّ بات ما هو بالقوة عين ما هو بالفعل . فبقي أن يكون قوة من قوى النفس . فاذا تحرّينا عن أولى قوى النفس بهذا الدور ، تبيّن أنه العقل الهيولاني الأول ، وأن الاستعداد الذي في الصور الخيالية لتصبح صوراً معقولة هو عبارة عن موضوع هذا العقل ؛ أي أن هذه الصور هي منه بمثابة الكمال الأول الذي به يتقوّم ، وإلاّ لم يكن شيئاً بالفعل . وهذا العقل ، عند أرسطو ، « جوهر هو بالقوة جميع المعقولات ، ليس هو في نفسه شيئاً من الأشياء ... (وإلاّ) لم يعقل جميع الأشياء » (٢) .

---

(١) كتاب النفس ، ص ٨٥ .

(٢) كتاب النفس، ص ٨٦.يورد ابن رشد قول أرسطو ذاك دون أن يقطع في صحته

ولما كان ما بالقوة يحتاج الى محرّك يخرجه الى الفعل ضرورة ، وجب أن نسأل عن طبيعة هذا المحرّك الذي يخرج العقل الذي بالقوة (أي الهيولاني) الى الفعل ، فيخلع على الصور الخيالية المخزونة في هذا العقل اقصى مراتب التجريد .وعنده أن هذا شأن العقل الفعّال ، « الذي يصيّر المعقولات التي بالقوة معقولة بالفعل » (١) ، فينشأ عن ذلك مرتبة أولى من الاستكمال هي العقل بالملكة (وهي ضرب من القوة متوسطة بين القوة المحضة والفعل المحض) . فاذا بلغ هذا كماله الأخير ، لم يعقل وحسب ، بل عقل ذاته ، فبات متصلاً بالعقل بالفعّال . وهذه المرتبة من الادراك هي العقل المستفاد ، « وهو التمام والكمال والفعل الذي كان الهيولاني قوة عليه » ، فصيّر العقل الفعّال تلك القوة التي فيه فعلاً (٢) ؛ فهي اذن أسمى مراتب الكمال الانساني ، وهي مرتبة الاتصال — التي ليست بكمال طبيعي ، بل فوق الطبيعي ، « اذ هي من أعاجيب الطبيعة » .

وذلك أن الكمال الطبيعي ينجم عن حصول الملكات النظرية القصوى في النفس. أما هذا الكمال «الالهي» فينجم عن اضافة ما ، سمّي العقل من جرّائها مستفاداً ، فكان الاتصال الذي يبلغه الانسان عند بلوغه هذه المرتبة « موهبة إلهية » (٣) . ومع ذلك فابن رشد يأخذ على الصوفية مذهبهم في الاتحاد . فهم لم يدركوا هذه المرتبة ، بل ادركوا « من ذلك اشياء شبيهة (بها) » ؛ وذلك لتفريطهم بالمعارف النظرية في طلبها .

فاذا عدنا الى العقل الفعّال تبيّن لنا أن لهذا العقل فعلين : أحدهما من حيث هو مفارق للمادة ، وهو أن يعقل ذاته ، شيمة سائر العقول

أو يعلق عليه . ورغم اضطراب مذهبه في العقل الهيولاني ، فواضح أنه يعتبره شيئاً ما بالفعل ، من جراء نسبة الصور الخيالية اليه ، كما مر ، فلم تصح عليه عبارة أرسطو هذه .

(١) مقالة هل يتصل بالعقل الهيولاني العقل الفعال ، ص ١٢١ . وينبغي بحسب المذهب السابق أن تكون المعقولات بالقوة عبارة عن الصور الخيالية .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٢٤ .

(٣) كتاب النفس ، ص ٩٥ .يريد ابن رشد بهذا القول أن الكمال الطبيعي للانسان في كمال القوة النظرية فيه (أي حياة التأمل) ، على ما يضع أرسطو . راجع الأخلاق الى نيقاوماخوس ، ك ١٠ ، ص ١١٧٧ أ .

المفارقة (١) ؛ والثاني من حيث نسبته الى العقل الهيولاني ، وهو أن يصيّر المعقولات التي فيه من القوة الى الفعل . والفعل الاول متقدم على الفعل الثاني ، اذ كان منه بمنزلة الغاية أو الكمال . ومع ذلك فلهذا العقل بالعقل الهيولاني صلة جوهرية ، وهي أنه بمثابة الصورة منه ، « لذلك يفعل به الانسان متى شاء ، أي يعقل » (٢) .

ويبيّن ابن رشد في تفسير ما بعد الطبيعة (٣) هذه الصلة بين العقل الفعّال والعقل الهيولاني بياناً أوفى ، بقوله إن فعل العقل الفعّال ، من حيث يتّصل بالعقل الهيولاني ، غير جوهره ، فاذا بلغ غاية الكمال تعرّى عن القوّة أو الامكان ، فبطل هذا الفعل الذي هو غيره وأصبح فعله جوهره بذاته ، فاذا عقلنا به آنذاك بلغنا السعادة القصوى . فلهذا العقل اذن وجودان : وجود مفارق من حيث هو جوهر ، ووجود غير مفارق من حيث هو محرّك للعقل الهيولاني .

يتّضح لنا من هنا مدى الشقّة التي تفصل بين ابن رشد وسائر الفلاسفة العرب في مسألة العقل الفعّال . فقد ذهب هؤلاء الفلاسفة من الكندي حتى ابن سينا الى أن هذا العقل جوهر مفارق يقع على تخوم عالم الكون والفساد ، ويدخل في عداد المحرّكات التي تحرّك افلاك الاجرام السماوية ، فاستحال بحسب وضعهم أن يوجد في النفس أو يمتّ اليها باكثر من صلة عرضية . أما ابن رشد ، فعنده أن هذا العقل ، بالاضافة الى كونه جوهرًا مفارقاً من حيث ماهيته ، هو « صورة » العقل الهيولاني من حيث فعله ؛ وأن له بالنفس صلة جوهرية ، تحكي صلة الصورة بالمادة ، وإلاّ بات الادراك فعلاً لا يسند الى النفس إلاّ بالعرض ، أي لم يكن الادراك (أو النطق) من خواصّ النفس وكمالاتها الجوهرية ، وفي ذلك ما فيه من تجاوز عن مفهوم الادراك الأصيل في النظام الارسطوطاليسي .

---

(١) مقالة هل يتصل العقل الفعال ، ص ١٢١ .
(٢) المرجع السابق .
(٣) ج ٣ ، ص ١٤٩٠ .

المعـــاد

بقي السؤال الذي يطرحه كلا ابن رشد وأرسطو في مطلع كتاب النفس ، وهو : هل يمكن للعقل أن يفارق الجسم جملة أم لا ؟ واذا كان ذلك كذلك فهل تقتصر المفارقة على هذا الجزء من أجزاء النفس دون سواه ، أم هي تصدق على سائر اجزائها ايضاً ؟

لا يخلو مذهب ابن رشد في العقل عامة أو المعاد خاصة من اضطراب. ففي تأليفه الحجاجية التي سبقت الاشارة اليها ، كالتهافت والكشف ، يصرّح بأن بقاء النفس هو مما اتفقت على وجوده الشرائع « وقامت عليه البراهين عند العلماء » (١) . فاذا كان بين الشريعة والحكمة اختلاف في هذا الباب ، فهو يتّصل بصفة المعاد ، لا بوجوده (أي: أهو جسماني أم روحاني) ، وبالشواهد التي مثّل بها الشرع على صفة المعاد تلك . حتى اننا لنجد من الشرائع ما لم يمثّل على هذه الصفة بأمثلة حسيّة ، بل اعتبر حال المعاد ، بمثابة « أحوال روحانية ولذات ملكيّة » (٢) ، ومنها ما اعتمد « التمثيل بالمحسوسات » ، لأنه أشدّ تفهيماً للجمهور . فالتمثيل الروحاني « يشبه أن يكون أقل تحريكاً لنفوس الجمهور الى ما هنالك ، والجمهور أقل رغبة فيه وخوفاً له منهم في التمثيل الجسماني »(٣).

أما علّة هذا الاجماع على التسليم بالمعاد ، فهو أنه ركن من أركان الشرائع التي « تنحو نحو تدبير الناس الذي به وجود الانسان ، بما هو انسان ، وبلوغه سعادته الخاصة به » (٤). وهذه الشرائع هي أساس الفضائل العملية والنظرية (بل والصناعات ايضاً) . إلاّ أن الفضائل العملية أو الخلقية تتقدم على النظرية (٥) ، وهي تقوم على الأخذ بالعقائد والعبادات

---

(١) الكشف ، ص ١١٨ و١١٩ والتهافت ، ص ٥٨٦ و٥٨٢ .
(٢) يبدو أنه يعني الشريعة المسيحية هنا .
(٣) الكشف ، ص ١٢١ وايضاً ص ١٢٠ .
(٤) التهافت ، ص ٥٨١ .
(٥) يناقض هذا ما رأيناه أعلاه ص ١١٠ من تقدم الفضائل النظرية ، وهو مذهب أرسطو الأصيل في هذا الشأن .

التي ينصّ عليها الشرع في ملّة ما. والفلاسفة يرون أنه لا ينبغي التطرّق الى مبادئ الشرائع العامة بالاثبات أو الابطال، كأن يسأل هل تجب عبادة الله أم لا ، وهل هو موجود أم لا ، وهل السعادة في الدار الآخرة حق أم لا ؟ وذلك أن الشرائع جميعها متفقة على « وجود أخروي » بعد الموت ، وإن اختلفت في صفة هذا الوجود ، كما اتفقت على معرفة وجود الصانع وصفاته وافعاله. وميزة الشريعة على الفلسفة في هذا الباب أنها لم تقتصر على تعليم الخاصة (أي الحكماء أو أهل البرهان) ، بل سوّت بين اصناف الناس ؛ فنبهّت الى ما يخصّ الحكماء وعُنيت بما يشترك فيه الجمهور كذلك (١) .

فالأخذ بما نصّت عليه الشرائع من أمر المعاد وما عداه من أمّهات العقائد متصل اذن بالفضائل العملية أو الخلقية التي لا تستقيم إلاّ به . فكان التسليم بحقيقة هذه العقائد من النوع العملي الذي يعرف في الفلسفة الحديثة بالذرائعي (pragmatique) ؛ أي اننا اذا رفعنا هذه العقائد ارتفعت اذ ذاك الفضائل الخلقية التي ترتكز عليها ضرورة . ولما كانت هذه الفضائل مما لا يتطرّق الى صحته شك ، وجب أن تكون الأسس التي تستند اليها صحيحة ايضاً . ومن الطريف أن الفيلسوف الالماني المشهور عمانوئيل كانت (١٧٢٤–١٨٠٤) يعتمد هذه الحجة نفسها في اثبات وجود الله والحرية وخلود النفس ، وذلك كذريعة أخيرة يلجأ اليها « العقل المجرّد » ، اذ توصد امامه سائر الابواب النظرية ، فيبيت اثبات هذه المبادئ أو ابطالها مستحيلاً عليه بالوسائل النظرية . ومن هنا الاختلاف بين مذهب « كانت » ومذهب ابن رشد ؛ فابن رشد يعتبر وجود الله من المسائل التي يقوم عليها دليل العقل ، كما رأينا في الفصل الثامن ، بل يذهب الى أبعد من ذلك ، فيقول: إن هذا الوجود مما « لا ينبغي أن يتعرّض (له) بقول مثبت أو مبطل (أي دليل) » (٢) عند الفلاسفة ، دون أن ينتبه الى التناقض بين هذين القولين .

(١) التهافت ، ص ٥٨٢ والفصل ، ص ١٥ الخ .
(٢) التهافت ، ص ٥٨١ .

في اعتماد ابن رشد هذا المنهج الذرائعي في اثبات حقيقة المعاد تلعب « الشرائع » دور المرجّح ، أي العامل الذي ينحلّ به الاشكال نفياً أو اثباتاً . فاذا سألنا الآن : هل لشريعة من هذه الشرائع ميزة على سائرها ؟ لم يخلُ جواب ابن رشد على هذا السؤال من طرافة . فعلى الفيلسوف عنده أن يختار من هذه الشرائع « أفضلها في زمانه ، وإن كانت كلها عنده حقاً » (١) ، فلم يكن أي منها صحيحاً باطلاق . فاذا كان لأي منها ميزة على الأخرى ، فبمقدار ما تمتاز السنن أو المبادئ التي تضعها على سائرها . فما كان منها احثّ على الاعمال الفاضلة ، كان أولى بالايثار ، كالشريعة الاسلامية ، التي جاءت اقامة الصلوات فيها بأوقاتها وشروطها الموضوعة معواناً على الاعمال الفاضلة على وجه أتمّ مما نجد في سائر الشرائع . وكذلك قل في المعاد . فان ما ورد فيها من وصف أحوال الآخرة وصفاً حسيّاً أدعى الى التمسّك بأهداب الفضيلة مما ورد في سواها (٢) . فوجب ايثارها على سواها اذن من جرّاء ذلك وحسب .

بناء على هذا التعليل لضرورة التمسك بالاصول الشرعية ، نسب ابن رشد واصحابه في الغرب اللاتيني الى البدعة . فابن رشد لا يصرّح قط بأن هذه الاصول صحيحة بذاتها ، شيمة سائر المعارف اليقينية ، بل بأن صحتها منوطة بصحة الفضائل الخلقية التي ترتكز عليها (بل قل ضرورة الأخذ بها) ، شيمة المعارف الشرطية . هذا من جهة ، أما من جهة ثانية ، فالصفة التي تتصف بها الشرائع عند فيلسوفنا وتمتاز بها عن الحكمة ، أي الصفة التي تميّز الدين عن الفلسفة عنده ، هي صلتها بالفضائل الخلقية ، المدني منها أو الفردي . فاذا فحصنا عمّا يميّز دينا ما عن أي نظام خُلُقي استحال الجواب على ضوء هـــذا المذهب الذرائعي في الحقيقة الدينية ، وانتفى الاختلاف بين الأديان والنظم الخلقية جملة ، فلم يكن بين الحكماء والانبياء فرق يعتد به .

---

(١) التهافت ، ص ٥٨٣ .

(٢) التهافت ، ص ٥٨٥ .

وواضح أن بين الأديان والنظم الخلقية المختلفة (أي بين ما يرسمه الانبياء وما يرسمه الحكماء) عدة فروق جوهرية ، يستحيل التجاوز عنها دون الاخلال بمفهوم الدين الاصيل . وأقرب هذه الفروق وأولها أن الأديان المنزلة قد تنطوي على جانب خلقي هام ، إلاّ أن ذلك لا يعدو كونه جزءاً من كل . ثانياً: أن الحقائق المنزلة تنبثق عن مصدر فائق للطبيعة هو الوحي ، بينا تنبثق الحقائق الخلقية الفلسفية عن مصدر طبيعي هو نور العقل البشري . ثالثاً: أن لحياة الفضيلة الطبيعية شرطاً طبيعياً هو الارادة ، بينا لحياة الفضيلة الدينية ، بالاضافة الى هذا الشرط الطبيعي ، شرط فائق للطبيعة هو النعمة ، فاستحال بلوغ الفضيلة الدينية أو حياة القداسة جملة من دونه .

هذا هو الرأي الذي يأخذ به ابن رشد في مسألة المعاد في مؤلّفاته الحجاجية الثلاثة ، وهو رأي لا تخفى نواحي اضطرابه . فرغم حرصه على تبرئة الفلاسفة من تهمة انكار المعاد الجسماني ، استناداً الى « دليل الصمت » (١) ، فهو لا يصرّح في أي موضع من كتبه بتسليمه بهذا المعاد ، بل يكتفي بانتحال العذر للعلماء (وهو داخل في عدادهم ولا شك) الذين قد يخطئون في تأويله ، بمثل هذا القول : « ويشبه أن يكون المخطئ في هذه المسألة من العلماء معذوراً ، والمصيب مشكوراً أو مأجوراً ، وذلك اذا اعترف بالوجود وتأوّل نحواً من انحاء التأويل ، اعني في صفة المعاد لا في وجوده » (٢) .

فاذا فحصنا الآن عن مذهبه في المعاد ، كما يتجلّى من خلال شروحه الفلسفية ، اتخذت القضية شكلاً آخر مختلفاً كل الاختلاف عن الشكل الذي تتخذه في المؤلفات الثلاثة التي اشرنا اليها . فأمام انكار أرسطو للخلود الفردي ، وتردده في اثبات خلود النفس بجملتها ، واقتصاره

---

(١) « وهذا شيء (أي حشر الاجساد) ما وجد لواحد ممن تقدم (من الفلاسفة) فيه قول » – التهافت ، ص ٥٨٠ .

(٢) الفصل ، ص ١٧ .

على اثبات خلود العقل (وهو أحد اجزائها) وحسب(١) ، لم يكن بوسع «الشارح» أن يتجاوز عن قول الحكيم «الذي كمل به الحق» عنده ، دون اساءة الى الحق . وهكذا يتناول في «كتاب النفس» مسألة خلود النفس على الشكل الذي حدده أرسطو وهو: هل تفارق النفس (وهي صورة الجسد الطبيعية) هذا الجسد؟ فيتطرّق من ذلك الى الاشكالات التي تلزم عن أثبات مفارقة صورة طبيعية للهيولى التي تتقوّم بها ، أو عن اثبات أزليتها (على غرار أفلاطون) ، رغم الحدوث الظاهر الذي يلحق بها ، اذ تحلّ في جسدها أو تنزح عنه (٢) . ويخلص من ذلك الى القول إن السبيل الى اثبات مفارقة النفس هو إما النظر في المحمولات الذاتية التي تحمل على النفس من حيث هي هيولانية ، أو التي قد تحمل عليها من حيث لها أو لجزء من أجزائها فعل ما يخصّه . فاذا تبيّن لنا أن من هذه المحمولات ما يحمل على جزء منها ، لا من حيث هو هيولاني، ثبت أن هذا الجزء قد يوجد مفارقاً لهيولاه ، وتلك حال القوة الناطقة ، دون سواها (٣) . وذلك أن الصفة التي تمتاز بها عن سائر قوى النفس هي ادراكها للمعقولات ، على سبيل تجريدها عن الوجود المادي المتناهي ، والحكم عليها حكماً غير متناه ؛ وذلك من خواص القوى غير الهيولانية دون سواها . «فمن هنا يظهر — لعمري — أن هذه القوة التي فينا غير هيولانية» (٤) ؛ ولما كانت غير هيولانية امكن لها أن تفارق .

إلاّ أن ابن رشد يميّز من أفعال القوة العاقلة بين ما هو كائن فاسد وما هو أزلي . فالعقل الهيولاني الذي هو من المعقولات بمنزلة المادة الأولى من الموجودات أزلي. أما الصور الخيالية التي هي «بجهة ما موضوع ، وبجهة ما محرّك» لهذه المعقولات ، فهي كائنة فاسدة (٥) . وكذلك قل

(١) راجع للمؤلف ، ارسطوطاليس ، ص ٧٢ .
(٢) كتاب النفس ، ص ٨ الخ .
(٣) كتاب النفس ، ص ١١ .
(٤) كتاب النفس ، ص ٧٧ .
(٥) كتاب النفس ، ص ٨٦ و٨٧ .

في العقل بالملكة : ففيه جزء فاسد هو فعله ، أما هو في ذاته فليس بفاسد ، اذ هو يدخل علينا من خارج (١) . وعلى نقيض ذلك العقل الفعّال ، وهو الذي يخرج العقل الهيولاني من القوة الى الفعل ، فهو أزلي ضرورة ومفارق ، لأن الكون والفساد مما لا يطرأ على الموجودات المفارقة للهيولى أصلاً .

وهكذا يتضح بالدليل الفلسفي أن في النفس عند ابن رشد جزءاً واحداً قابلاً للمفارقة أو الخلود ، هو العقل بقسميه : الهيولاني والفعّال . أما سائر اجزائها (أي الغاذية والحاسّة والنزوعية والمخيّلة) فهي تتقوّم بموضوع طبيعي خاضع لسنّة الكون والفساد ، هو الحرارة الغريزية كما رأينا ؛ فاستحال اسناد الخلود أو المفارقة اليها . فاذا بطل خلود النفس ، وهي صورة الجسد ، وكان الجسد من المركّبات التي تنحل لدى الوفاة الى عناصرها الأصلية ، بطل ضرورة المعاد الفردي ، أي معاد الشخص المركّب من نفس وجسد ، وهو ما يعرف بالحشر الجسماني في المناقشات اللاهوتية والفلسفية التي دارت بين الفلاسفة والمتكلمين .

---

(١) تفسير ما بعد الطبيعة ، ج ٣ ، ص ١٤٨٩ .

الأخلاق والسياسة

تقتصر تآليف ابن رشد في الاخلاق والسياسة، كما يتبيّن من تصفّح لائحة مؤلفاته ، على شرح الأخلاق الى نيقوماخس وجوامع سياسة أفلاطون . ويبدو أن الكتاب الأخير مبني في جملته على جوامع جالينوس للجمهورية التي تنسب ترجمتها الى حنين ابن اسحق . ومع أن الاصل العربي لكلا هذين الكتابين قد فقد ، فثمت ترجمة عبرانية قديمة لها . وقد نشرت حديثاً ترجمة الجوامع تلك مع ترجمة انكليزية ، هي التي سنعتمدها في تحرير هذا الفصل (١) . يضاف الى هذين المصدرين اشارات مقتضبة الى قضايا اخلاقية وسياسية سبق الالماع الى بعضها ، في بعض مؤلفاته الأخرى كالتهافت والكشف وسواها .

وقد يبدو غريباً ان يختصّ ابن رشد جمهورية افلاطون بالشرح والتلخيص دون سياسة أرسطو . وعلّة ذلك أن سياسة أرسطو لم تكن قد ترجمت الى العربية ، فاستعاض عنها بالجمهورية ، (وهو عين ما صنعه الفارابي قبله بنحو قرنين) ، وإن كان قد عمل على تأويل بعض نواحي فلسفة افلاطون الأخلاقية والسياسية من خلال فلسفة أرسطو الأخلاقية ، كما نجدها خاصّة في الأخلاق الى نيقوماخس ، الذي تكثر الاشارة اليه في صلب جوامع سياسة افلاطون ، كما سنرى .

---

(١) راجع Averroes' Commentary on Plato's Republic للمستشرق E. I. J. Rosenthal ، كبريدج ١٩٥٦ – وسنشير الى هذا الكتاب باسم جوامع سياسة أفلاطون . أما شرح الأخلاق الى نيقوماخس بالعبرانية واللاتينية فيوجد في طبعات أو مخطوطات قديمة .

ويمتاز شرح ابن رشد عن شرح الفارابي ، كما يتجلّى في المدينة الفاضلة ، من عدّة وجوه . منها أن الفارابي في المدينة الفاضلة لا يلتزم الموضوعات التي يتناولها افلاطون في محاورته المشهورة أو الترتيب الذي ترد عليه فيها ، بل يبسط المبادئ العامة لفلسفته الافلاطونية المحدثة من ألفها الى يائها . ومنها أن ابن رشد لا يكتفي بشرح الجمهورية ، بل يعمد الى تطبيق بعض مبادئها على الاوضاع السياسية والاجتماعية السائدة في الاصقاع الاسلامية آنذاك ، لا سيما الأندلس والمغرب ، في ظلّ الامراء الموحّدين ، الذين كان يرتع في بلاطهم ، كما رأينا .

وهو يستهلّ كتاب الجوامع بتعريف العلم السياسي (أو المدني) وتبيان صلته بالعلوم النظرية — على طريقة أرسطو ، لا على طريقة افلاطون . فيقول إن موضوع هذا العلم ومبادئه تختلف عن موضوع تلك العلوم ومبادئها . وذلك أن موضوع هذا العلم هو الأفعال الارادية ، ومبدأه الارادة أو الاختيار ، خلافاً للعلم الطبيعي ، ومبدأه الطبيعة من جهة ، أو العلم الالهي ، ومبدأه الأول أو الله ، من جهة ثانية .

كذلك يختلف هذا العلم عن سائر العلوم النظرية من حيث الغرض . فغرض تلك العلوم هو المعرفة وحسب ، فاذا اتفق لها أن كانت تمت الى العمل بصلة فذلك من باب العرض . أما غرض هذا العلم فهو العمل وحسب . وبمقدار ما تكون المبادئ التي يضعها هذا العلم عامّة ، تكون أبعد عن بلوغ هذا الغرض . لذلك أمكن قسمتها الى قسمين : قسم يفحص عن الخصال المكتسبة والأفعال الارادية والسلوك عامة وصلة كل منها بالآخر ؛ وقسم يفحص عن الوجه الذي تغرس عليه هذه الخصال في النفس وتتآلف ، بحيث يقرب العمل المنبثق عنها من مرتبة الكمال ؛ أي أن هذا القسم ينظر في الأفعال الممكنة ، من حيث هي مستندة الى مبادئ عامة . فتكون صلة هذا القسم من العلم السياسي بالقسم الأول شبيهة بصلة كتب الصحة والعلل بكتب حفظ الصحة وشفاء العلل في علم الطب . وهنا يشير ابن رشد الى أن القسم الأول من هذا العلم ينطوي عليه كتاب الأخلاق الى نيقوماخس ؛ بينا ينطوي على القسم الثاني كتاب

السياسة لأرسطو وكتاب الجمهورية (بوليطيا) لأفلاطون ، الذي اختار ابن رشد شرحه – كما يقول – لأن « سياسة أرسطو لم تصل الينا » (١) .

ويمهّد ابن رشد لشرحه للجمهورية ، على عادته في كتب الجوامع ، ببسط المبادئ العامة الموضوعة في القسم الأول من هذا العلم ، وهي التي ينطوي عليها كتاب الأخلاق الى نيقوماخس ، كما مرّ ، فيقول : انه قد تبيّن في هذا القسم أن الكمالات الانسانية اربعة اصناف : الفضائل النظرية فالصناعات فالفضائل الخلقية فالافعال الارادية ، وأن جميع هذه الكمالات توجد من أجل الفضائل النظرية (٢) ، كما توجد الاستعدادات المفضية الى الغاية القصوى من أجل تلك الغاية ؛ وتبيّن كذلك أنه يستحيل للمرء أن يجمع بين سائر تلك الفضائل ، فاذا أمكن كان ذلك عسيراً ، ومن الاسهل وجودها مجتمعة في عدة اشخاص . وكذلك تبيّن ان اكتساب المرء لأي من هذه الفضائل دون معونة الأقران مستحيل ، اذ أن الانسان يحتاج الى من عداه ، في اكتساب الفضيلة ، « فهو اذن كائن مدني بالطبع » (٣) . وهو أمر يحتاج اليه ، ليس في مضمار الكمالات الانسانية وحسب ، بل وضروريات الحياة ايضاً ، وهي اشياء يشترك في طلبها الانسان والحيوان الى حدّ ما – كالغذاء والمأوى والملبس ، وبالجملة كل ما يحتاجه الانسان ، من جرّاء القوة الشهوانية فيه .

وهذه الحاجة توجد على وجوه عدة ، سواء عنينا الضروريات التي لا قوام للمرء بدونها ، أو الأشياء التي تتيسّر معها الحياة الفضلى . فالمرء مثلاً لا يقوى على تأمين سائر حاجاته من مأكل وملبس ومأوى بنفسه ، دون كبير عناء . فاذا اختار صنعة واحدة منذ صباه ومارسها ردحاً من الزمن ، امتازت مصنوعاته بالاتقان . وهذا ما حمل أفلاطون على القول

---

(١) جوامع سياسة أفلاطون ، ص ١١٢ .
(٢) راجع ص ١١٢ اعلاه حاشية ٥ .
(٣) جوامع ، ص ١١٣ .

إنه ليس من المستحبّ أن يمارس المرء اكثر من صنعة واحدة (١) ، كما سنرى .

ولما كان بلوغ سائر الكمالات الانسانية ، لا يستقيم إلاّ لجماعة من الناس ، كان كل فرد منهم ذا استعدادات خاصة . اذ لو كان كل امرئ قادراً بالطبع على بلوغ سائر الكمالات الانسانية ، لكانت الطبيعة قد صنعت باطلاً . اذ من الجهل إن يقال أن شيئاً ما ممكن ، وحصوله مع ذلك مستحيل بالفعل .

فبناء عليه ، ينبغي ضرورة أن توجد جماعة من البشر ، تتحلّى بسائر اصناف الكمال الانساني ، يؤازر الواحد منهم الآخر في بلوغ هذا الكمال . فيقتدى الأنقص فيها بالأكمل ، ويعين الأكمل الأنقص على بلوغ كماله الخاص به . مثال ذلك صناعة الفروسية وصناعة الالجمة التي يؤازر بعضها بعضاً ؛ فصناعة الالجمة تمهّد لصناعة الفروسية ، وهذه بدورها ، تبيّن كيف يمكن اصلاح اللجام حتى يبيت افضل فأفضل ، وكيف تعمل هاتان الصناعاتان من أجل غرض واحد .

أما صلة هذه الفضائل بأجزاء الدولة ، فهي تحكي صلة النفس بأجزائها ؛ فتكون الدولة حكيمة ، من جرّاء الجزء النظري الذي تحكم به سائر الأجزاء ، كما يكون الرجل حكيماً ، من جرّاء الجزء العقلي الذي يحكم سائر قوى النفس فيه : اعني القوة الغضبية والقوة الشهوانية(٢). ويكون المرء شجاعاً في الجزء الغضبي من النفس ، بمقدار ما يتكلّف الشجاعة في المكان والزمان والى الحد الذي يقضي به العقل . وكذلك قل في سائر الفضائل ، فان المرء يتصف بالنظري أو العملي منها ، بمقدار ما تحكم فضيلة منها الأخرى . وتلك هي العدالة التي فحص عنها افلاطون في الكتاب الأول من الجمهورية ، وبسط ماهيتها في الكتاب الرابع .

---

(١) راجع جمهورية أفلاطون ، ص ٣٧٠ ث .

(٢) قارن الجمهورية ،ص ٤٤١ ، حين يقيس افلاطون طبقات الدولة الثلاث على قوى النفس الثلاث ، وهي العاقلة والغضبية والشهوانية .

وهذه العدالة ، كما يقول ابن رشد ، إن هي « إلاّ اقتصار كل فرد على تكلّف الأفعال التي يحسن لها بالطبع » (١) . ولا يمكن ذلك ما لم تكن اجزاء الدولة خاضعة لما يرسمه العلم النظري (أي الفلسفة) والراسخون فيها . ولذلك ذهب افلاطون الى أن هذا الجزء ينبغي أن يكون حاكماً : اعني أولئك الذين يطلبون العلوم العقلية ويبرّزون فيها . وكل ذلك ينطبق على اجزاء النفس ، اذ أن العدالة فيها تقوم على ائتمار كل جزء من اجزائها للعقل الذي ينزّل منها بمنزلة الحاكم أو الآمر .

ويميّز ابن رشد هنا بين الفضائل التي تسند الى جزء واحد من اجزاء الدولة ، كالحكمة والشجاعة ، والفضائل التي تسند الى سائر اجزائها ، كالعفة والعدالة . وهذا التصنيف يختلف بعض الشيء عن تصنيف افلاطون للفضائل في الجمهورية . فافلاطون يعتبر العفّة من الفضائل الخاصة بالطبقة العاملة في الدولة ، وبالقوة الشهوانية في النفس ، لا من الفضائل العامة لأجزائهما الثلاثة . وهو لا يتطرّق الى غير هذه الفضائل الرئيسية في الجمهورية ، إلاّ عرضاً ، خلافاً لكلا أرسطو وابن رشد اللذين يسهبان القول في مجموع الفضائل .

بعد هذا التمهيد الذي يعتمد ابن رشد في معظمه مذهب أرسطو في الأخلاق ، يتناول ثلاث قضايا هي بمثابة المدخل الى علم السياسة ، وهي اولاً : ما هي الشروط التي ينبغي أن تتوفّر لكي توجد هذه الفضائل المشار اليها اعلاه ، اذ ليس الغرض في هذا العلم معرفة ماهية هذه الفضائل — كما يقول أرسطو — بل العمل بها . ثانياً : كيف يمكن غرس هذه الفضائل في نفوس الأحداث ، بحيث تنمو فيها تدريجياً ، وكيف تصان بعد أن تبلغ مرتبة الكمال ؟ وكيف يمكن استئصال الشرّ من نفوس الأشرار ؟ . ثالثاً : ما هي الصفات والفضائل التي تشتد اذا اقترنت بفضيلة ما ، وتضعف اذا اقترنت بفضيلة أخرى — أي كيف تؤثر هذه الفضائل احداها في الأخرى ؟ ؟

---

(١) جوامع ، ص ١١٥ ، قارن الجمهورية ، ٤٤١ ث .

ولغرس الفضائل في نفوس سكّان الدولة عند ابن رشد سبيلان رئيسيان : الاقناع والاكراه . والاقناع عنده وعند أرسطو اصناف ؛ فثمت الأقاويل الخطابية والشعرية التي يخاطب بها الجمهور ، والتي يعتمدها افلاطون في الجمهورية ؛ وثمت الأقاويل البرهانية التي يقصّر عن بلوغها الجمهور ، وإن كان ينبغي لهم تمثلها . وهذه الأقاويل وقف على الخاصة أو الحكماء (١) .

فاذا تعذر الاقناع اقتضى اللجوء الى الاكراه ، وهو السبيل الذي ينبغي اتباعه مع الاعداء والخصوم وسائر من لا يستجيب لنداء الفضيلة طوعاً (٢) . وطبيعي أن لا يلجأ الى هذا السبيل في المدينة الفاضلة ، بل في مضاداتها خاصة ، أو في التداول مع الاعداء . وهو عين ما نجده في شريعتنا (أي الاسلام) التي تدعو الى سبيل الله على هذين الوجهين : اي الاقناع والاكراه — أو الحرب (٣) .

ولما كانت الحرب لا تستكمل إلاّ بالشجاعة، وجب أن يحثّ عليها ابناء المدينة الفاضلة . وهذه الفضيلة قد يمتاز بها شعب عن شعب آخر ، كالأكراد وابناء الغال ، بينا يمتاز بعضهم كاليونان بالفضيلة العقلية ، أي الفلسفة ، كما يقول أفلاطون؛ وإن كان ذلك لا يعني — كما يستدرك ابن رشد — اننا لا نجد أناساً يتحلّون بهذه الفضيلة العقلية في بلاد أخرى، كالأندلس وسوريا والعراق ومصر .

فلنفحص الآن عن أجدى السبل المفضية الى غرس هذه الفضائل في النفس عند أفلاطون، الذي يرى — كما مرّ — أن المرء يجب أن ينشأ على صناعة واحدة منذ صباه ، اذا أراد أن يحرز فيها قصب السبق ، ولا سيا صناعة الحرب . لذلك اقتضى أن تقصر تربية الحرّاس (أو

---

(١) راجع ص ٣٣ اعلاه . ويسقط ابن رشد هنا ، لسبب ما ، الضرب الثالث من الاقناع وهو الجدلي .

(٢) قارن أرسطو ، الأخلاق ، ك ١٠، ١١٧٩ ب .

(٣) يعني ابن رشد الحرب على الكفار ، وهو الجهاد.

الحكّام) (١) عليها ، وان يختار لها من هم أهلها من ابناء المدينة ، الذين ينبغي أن يجمعوا بين قوة الجسد وسرعة الحركة وحدّة الادراك ، وهي الصفات التي يمتاز بها الكلب خاصة (٢) ، وأن يتصفوا الى ذلك بمحبة الاقران وكراهية الاعداء، شيمة الكلب كذلك: فهو يحب من يعرف ويكره من يجهل ، أي يحب صاحبه ويكره من عداه ؛ وتلك خصال فلسفية . فوجب اذن أن يتصف الحرّاس بحب الحكمة والشجاعة وسرعة الحركة وحدّة الادراك .

ولكي نغرس فيهم هذه الخصال سبيلان : الرياضة والموسيقى . أما الرياضة فتعنى بغرس الفضائل الجسدية ، والموسيقى بتثقيف النفس وتمريسها على الفضائل الخلقية . ونعني بالموسيقى — كما يقول ابن رشد — الأقاويل المحكية ذات اللحن ، فكانت بهذا المعنى خادمة لصناعةالشعر ، الذي يؤثّر في الصبية والأحداث اكثر من الخطابة والبرهان — وهما ضربان من ضروب الاقناع ، كما مرّ . فاذا رقوا عن هذا الطور ، استعملت معهم الاقاويل الخطابية والجدلية ؛ وفي الطور الأخير البرهانية ، التي يراد بها الفلاسفة أو الحكماء خاصة .

ولتقريب هذه الأقاويل البرهانية من الافهام ، ينبغي اختيار أقرب التمثيلات الحسيّة الصادقة ، فتمثل المعقولات بالأفعال والقوى الارادية والصناعات . وأحذر ما ينبغي أن نحذر في تربية الصغار عند افلاطون ، هو التمثيل بالحكايات الكاذبة (أي الاساطير) التي ترسخ في اذهانهم فتفسد سريرتهم . مثال ذلك القول الشائع عند المتكلمين أن الله فاعل الخير والشر(٣) — وهو حاصل قولهم بالقدر — اذ أن الشر مسلوب عنه ؛

---

(١) يدعو افلاطون هــذه الفئة ἄρχοντες — وهي تشمل الجنود (أو الحراس) والحكام الذين يختارون من بينهم ، كما سنرى. والترجمة الحرفية لعبارة افلاطون: حكام .

(٢) يقابل افلاطون بين الجنود أو الحراس والكلب ، لاشتراكهما بهذه الصفات ، الجمهورية ، ص ٣٧٥ .

(٣) يأخذ افلاطون ذلك في الجمهورية (ك ٢ ، ص ٣٧٨) على الشعراء ، وخاصة هوميروس . أما الاستشهاد بقول المتكلمين من الجبرية والأشاعرة خاصة ، فدليل على ما أسلفناه من عمل ابن رشد على التقريب بين المفاهيم الأفلاطونية والمفاهيم الاسلامية .

فكان كل شيء خيرًا بالنسبة اليه ، لما ينطوي عليه ذلك القول الباطل من انتقاص لكمال الله .

ومن التمثيلات الكاذبة قولهم ان السعادة في الدار الآخرة هي ثواب الاعمال الصالحة ، أو العزوف عن الاعمال الطالحة ؛ وان الشقاء هو عقاب التنكب عن الاعمال الصالحة . اذ أن الفضيلة التي تنجم عن هذه التمثيلات هي اقرب الى طبيعة الرذيلة . فالعفيف انما يعزف عن طلب اللذة بحسب هذا القول ، «كما يفوز بلذة اعظم منها» في الدار الآخرة . وكذلك الشجاع والعادل وسواهما ممن يتكلف الأعمال الفاضلة ، لا حباً للفضيلة بل طمعاً بلذة اعظم في الدار الآخرة . أضف الى ذلك أن طلب الفضيلة يقترن في هذه التمثيلات بأحوال خسيسة ، « ما دامت اكثر التمثيلات على الثواب هي من نوع الملذّات الجسدية ؛ كأن المرء مدعوّ لأن يكون شجاعاً عادلاً صادقاً ، ومتحلياً بالفضائل الأخرى ، من أجل الاستمتاع بلذة الفرج والمشرب والمأكل . وكل ذلك بيّن بنفسه لمن له إلمام بالعلوم العقلية » (١) .

وهكذا ينبغي تحاشي التصريح بهذه التمثيلات عن الحياة الأخرى للحرّاس ؛ فاذا صدّقوها فقد يختارون العبودية على الموت في ساحة الحرب خوفاً من آفات العقاب في الدار الآخرة . وكذلك ينبغي تحاشي تطرّق عويل النساء ونحيبهنّ لدى وفاة عزيز عليهنّ الى مسامعهم ؛ خشية أن يؤدي ذلك الى تطرّق الخوف الى نفوسهم . فالخوف والجبن مما لا ينبغي أن ينسب الى الحكّام أو الأنبياء أو يتسرّب الى نفوسهم .

ومن الخصال التي ينبغي أن يتصف بها الحكّام خاصة ، والجمهور عامة الصدق ، لذلك وجب أن يعاقب الكاذب على يدهم عقاباً شديدًا . ومع ذلك فابن رشد ، شيمة أفلاطون ، يرى أن الحكّام لا مناص لهم من اللجوء الى الكذب البريء في بعض الاحوال ، وذلك من أجل المصلحة العامة : « اذ ما من مشترع إلاّ ويلجأ الى الاساطير الكاذبة ، لأنها

(١) جوامع ، ص ١٢٧ .

ضرورية في بلوغ الجمهور السعادة » – كما يقول (١) .

ومن القصص التي ينبغي نبذها ما كان حاثاً على طلب اللذة أو على ابتغاء المال ، لأنها تحول دون التمرّس بحياة الجندية . وهذه المفاسد ، كما يقول ابن رشد ، يكثر ذكرها في أشعار العرب ، « فلم يكن اضرّ من تلقينها للصبية منذ نعومة اظفارهم » (٢) – وهو ما درج عليه معلّموهم منذ القدم . وعلى ذلك قس ما يلجأ اليه الشعرء من التشابية الشائنة ، كما يشبهون الابطال بالنساء والحيوانات أحياناً ، فيقولون : شجاع كالأسد وصبور كالحمار ، وهكذا .

من ذلك يتطرّق ابن رشد ، على غرار افلاطون الى أثر الموسيقى والرياضة في توطيد أسس الفضيلة في النفس . إلاّ أنه يصرّ مع ذلك أن طلبهما ليس غاية بحد ذاته ، بل هو وسيلة الى الفضيلة الخلقية : فالموسيقى تلطّف من خشونة الطبع والرياضة تخشن العود . وكذلك يصرّ على ضرورة تحاشي الاسراف في طلبهما ؛ لأن الخروج عن قاعدة الاعتدال في التريّض والاستمتاع بالموسيقى يؤدي لا محالة الى نقيض ما يراد بهما ، وعندها تدعو الحاجة الى صناعتي الطب والقضاء في الدولة . وليس ادلّ على فساد الدولة من حاجتها الى القضاة والاطباء . ومع ذلك فلا مناص للدولة من طبيب واحد ، يستعان به على شفاء المواليد الذين قد يولدون وفيهم عاهة طفيفة ، وداء المواليد الذين يولدون وهم مصابون بداء جسيم . والعبرة في ذلك أن الدولة ينبغي أن تعمل على حثّ ابنائها على حياة الفضيلة ، فلا تأبه لضعفاء الاجسام أو النفوس منها ، وليس على التعلّق بالحياة مهما كلّف الأمر .

وما يقال على الطبيب يقال كذلك على القاضي . فالدولة قد تحتاج الى قاض واحد ، يميّز بين من لا تقبل طبيعته الاصلاح قطعاً ، ومن يمكن أصلاحه عن طريق التربية أو القصاص ؛ فيعمد الى اصلاح الأول والأمر بقتل الثاني ، كما في الحال الأولى .

(١) جوامع ، ص ١٢٩ ، وقارن تسويغ افلاطون للكذب البريء – جمهورية ، ص٣٨٨ .
(٢) جوامع ، ص ١٣٠ .

اختيار الحاكم أو الرئيس

بعد هذه المقدمات الاخلاقية والتربوية العامة ، يتطرّق ابن رشد الى مشكلة اختيار الرئيس او الحاكم . فيضع على غرار افلاطون، أن الرئيس ينبغي أن يختار من بين الحرّاس . ولكي لا يفضي اختياره الى الانقسام أو الشقاق ، يتوجّب على القائمين على شؤون الدولة أن يدخلوا في روع سائر سكّانها انهم جميعاً أخوة انبثقوا من بطن أم واحدة هي الارض ؛ وأن الله قد مزج بعنصر بعضهم ذهباً ، وبعنصر البعض الآخر فضة ، وبعنصر سوادهم نحاساً ؛ وأن الحكّام هم بالطبع من الفئة الأولى التي قضى الله لها أن تضطلع بمهام الرئاسة . إلاّ أنه لا يستحيل مع ذلك أن يولد من ذوي المعدن الفضي ذوو الذهب، أو من ذوي النحاس ذوو الفضة وهكذا ؛ أي أن التداخل بين الفئات الثلاث ليس ممتنعاً قطعاً .

ولا تكفي هذه الاسطورة في اختيار الرئيس طبعاً . فالى امتزاج معدن الذهب بعنصره ، ينبغي أن تجتمع فيه عدة خصال تؤهله لمنصب الرئاسة ، هي التالية :

أ . أن يكون محباً للعلوم النظرية ، ملماً بماهية الاشياء على حقيقتها .

ب. أن يكون حسن الذاكرة ، غير نسيّ .

ج. أن يحبّ الصدق ويكره الكذب .

د . أن يكون مبغضاً للذات معرضاً عنها .

هـ . أن يكون كبير النفس .

و . أن يكون شجاعاً ، لا يصرفه عن الحق خوف أو يثني عزيمته مرض أو لذة أو اكراه .

ز . أن يقبل على ما يراه خيرًا بملء عزيمته .

ح . أن يكون بليغاً حسن العبارة .

ط . أن يكون جيّد الفطنة ، قادرًا على اقتناص الحد الوسط بأيسر وجه (١) .

هذه هي الخصال الطبيعية التي ينبغي أن يكون الحاكم مفطورًا عليها. إلاّ أن ثمت خصالاً مكتسبة ينبغي أن توجد فيه أيضاً . منها أن لا يملك شيئاً يتميّز به عن جمهور الناس ، كالقصور والآنية والذهب والمتاع . فليس أدعى لتفشي الشقاق والبغضاء والنفاق في الدولة ، من حبّ المال والتهالك على الثروة ، ليس لدى الحكّام وحسب ، بل لدى الجمهور ايضاً. لذلك ينبغي أن يُصرَف هؤلاء عن طلب الثروة والاستئثار بها ، وأن يلغى التداول بالذهب والفضة جملة ، ويبذل كل شيء لابناء الدولة على السواء ، فلا يبتغون منه إلاّ ما كان ضرورياً لسدّ حاجاتهم (٢) .

ومنها الأقبال على العلوم المختلفة والتوفّر على دراستها . وتبدأ هذه الدراسة بعلم الحساب ، فالهندسة ، فعلم النجوم ، فالموسيقى — وهي علوم لا تطلب من أجل الكمال الانساني ، شيمة الطبيعيات والالهيات ، بل من اجل اعداد الفكر للاقبال على هذين العلمين ، فكانت هذه العلوم الرياضية من الطبيعيات والالهيات اذن بمثابة الوسيلة من الغاية (٣) .

وحين يبلغ الحكّام سن السادسة عشرة أو السابعة عشرة ينبغي أن يقبلوا على تعلّم الفروسية ، حتى سن العشرين . وعندها يأخذون بتعلم الفلسفة حتى سن الثلاثين(٤) ، فاذا بلغوا الخامسة والثلاثين دفعت اليهم رئاسة الجيش ، طوال خمس عشرة سنة . فاذا بلغوا سن الخمسين ، باتوا

---

(١) جوامع ، ص ١٦٨ الخ . قارن الفارابي ، المدينة الفاضلة ، بيروت ١٩٥٥ ، ص ٩١ الخ . والجمهورية ، ك ٦ ، ص ٤٨٥ .

(٢) جوامع ، ص ١٤٦ الخ .

(٣) جوامع ، ص ٢٠٠ . يشير ابن رشد هنا الى أن افلاطون يحث على الابتداء بتعلم الحساب ، لأن علم المنطق لم يكن معروفاً في زمانه ، وهو العلم الذي ينبغي أن يمهد لها جميعاً عنده — ص ٢٠١ .

(٤) عند افلاطون أن يكرس هذا السن ، أي بين العشرين والثلاثين ، لتعلم الرياضيات العليا ، وبين الثلاثين والخامسة والثلاثين لدراسة الالهيات أو ما يدعوه بالجدل (Dialectique) — الجمهورية ك ٧ ، ص ٥٣٧ الخ .

قادرين على الاضطلاع بمهامّ الرئاسة وادارة شؤون الدولة . فاذا تقدّم بهم السن بحيث اصبحوا عاجزين عن الاضطلاع بها وفدوا على جزيرة السعداء — كما يقول افلاطون .

وينحو ابن رشد نحو أفلاطون في القول أن من النساء من يصلحن للرئاسة ، شيمة الرجال ، سواء بسواء . فالنساء لا تختلفن عن الرجال ، من حيث الفطرة أو الغرض الانساني الذي تطلبنه ، وإن كان بينهم اختلاف في الاستعداد . « فالرجل يفوق المرأة في معظم الميادين » ، كما يقول فيلسوفنا ، « إلاّ أنه ليس من المستحيل أن تفوقه المرأة في بعض الميادين ، كما يبدو من أمر الموسيقى» (١) — وسواها من الصناعات: كالحياكة والخياطـــة . وهنّ لا يقصّرن عنهم ، الى ذلك ، في عدد من الفنون الأخرى ، كالحرب وسواها . ولمّا كان بعض النساء يولدن وهنّ على جانب من الذكاء والفطنة ، فليس من المستحيل أن نجد بينهنّ فلاسفة وحكاماً ايضاً (٢) .

وهكذا يتبيّن من كل ذلك أن قيام الدولة الفاضلة يقتضي — كما يضع أفلاطون — أن يقوم على رأسها حاكم أو رئيس يتصف بالخصال التي مرّ ذكرها ، ويتحلّى بالفضيلة والحنكة ، ويتمتع بمقدار عظيم من الجاه والسلطان ، لكي يتاح له بناء الدولة وفقاً للمنهاج الذي وضعناه ؛ فيبدأ بالاولاد الذين ناهزوا العاشرة فيقصيهم عن المدينة ، لصعوبة تغيير ما تأصّل من الخصال في نفوسهم ، ويعمد الى من دونهم سناً ؛ فيربّيهم على الوجه الذي وصفناه . وذلك أقرب السبل وأفضلها لبناء الدولة المثلى . ومع ذلك فقد يتفق لدولة ما أن يتعاقب على عرشها رهط من الملوك الأفاضل الذين لا ينفكّون عن اصلاح الدولة ، حتى يستتب الامر فيها على مرّ الأيام لحكومة فاضلة ، تتصف بجميع الخصال التي تتصف بها الدولة المثلى .

---

(١) جوامع ، ص ١٦٤ .
(٢) جوامع ، ص ١٦٥ .

المدن الضالة

بعد أن يبسط ابن رشد مذهب افلاطون في الدولة المثلى يتناول الاشكال الفاسدة التي قد تتحوّل اليها هذه الدولة . فيورد اشكال الدول الخمسة عند افلاطون : وهي الحكم الملكي ، فالحكم الذي تبنى الرئاسة فيه على الشرف (أي التيمقراطية) ، فحكم الاغنياء (أي البلوطقراطية) ، فحكم الجمهور (اي الديمقراطية) ، فالنظام الاستبدادي . ثم يعمد الى المقارنة بينها وبين نظام الدولة الفضلى ، التي تمتاز عن هذه الدول في أن الرئيس فيها يجمع خصالاً مميّزة خمساً : هي الحكمة ، فجودة الفطنة ، فحسن الاقناع ، فقوّة المخيّلة ، فالقدرة على الجهاد . فمتى اجتمعت هذه الخصال في الرئيس كان ملكاً أصيلاً ، وكانت الدولة التي يرئسها دولة ملكية فضلى .

أمّا اذا اجتمعت هذه الخصال في اكثر من رئيس ، وكانوا يؤازرون بعضهم بعضاً ، دعي الحكّام صفوة الامراء والدولة التي يرئسونها صفوة الدول (الارسطقراطية) (١) .

وقد يتفق أن لا يبلغ الرئيس مرتبة الملك ، وهو مع ذلك يتصف بالاحاطة بالشرائع التي وضعها الشارع وبقوة الاستنباط وبملكة استنتاج الاحكام التي لم ينصّ عليها الشارع في أي قضية جزئية — وهو ما يعرف بعلم الفقه . فاذا جمع الى هذه الخصال القدرة على الجهاد دعي ملك السنّة . فاذا لم يكن مجاهداً وكان فقيهاً وحسب ، آلت الرئاسة الى حاكمين ، كما هي الحال في الكثير من البلدان الاسلامية .

ويضيف ابن رشد الى الأشكال الآنفة الذكر من اشكال الحكم شكلين آخرين : هما حكم طالب اللذة وحكم الضرورة الطبيعية ، فيكون مجموع اشكال الدولة جملة عنده ثمانية .

وأفضل الاشكال المضادة للمدينة الفاضلة عنده الشكل الثاني ، وهو الذي تبنى الرئاسة فيه على طلب الشرف أو الجاه ؛ وهو من الفضائل

---

(١) جوامع ، ص ٢٠٧ الخ .

المشهورة في بادئ الرأي — كما يقول — واصحابها يطلبون الاعمال الفاضلة والذكر الحسن في الدارين .

ودون هذا النظام مرتبة حكم الفئة الشريرة التي تطلب الاكثار من المال والمتاع ، وتتصف بالطمع والتقتير . وهذه الفئة لا تكتفي من الثروة بما هو ضروري وطبيعي ، بل تطلب غير الطبيعي منها أيضاً : أي المال أو العملة ، وهو شكل غير طبيعي من اشكال الثروة (١) . أما رئيس هذه الدولة فهو اغنى سكانها واقواهم ، فاذا آزره لفيف من الاغنياء في الحكم كان حكام الدولة هم الفئة القليلة (وهو ما يعرف بالأولغاركية (٢). وذلك أن الاغنياء هم الفئة القليلة ضرورة في أي دولة ما . فاذا اتفق للفقراء ، وهم جمهور الناس الغالب ، أن يحكموا الدولة كانت من النوع الجمهوري . وهكذا يعرض أن نقع في هذه الدولة على أصناف الخصال المختلفة التي توجد في كل دولة من الدول الأخرى : كحب الجاه وطلب الثروة وحب الاستبداد . وقد نقع فيها على من يتصف بسائر الفضائل؛ فينبثق عنها على مرّ الأيام الدولة الفضلى أو أحدى الدول الأخرى التي مرّ ذكرها .

ولكي يرعوي الناس عن اتيان ما يخطر لهم دون حساب ، بحيث تعمّ الفوضى ويتفشّى النهب والسلب والتقتيل ، يلزم ضرورة خضوع الجمهور للقوانين التي تنظّم شؤون معاشهم وتضبط شؤون التجارة والتداول بينهم ، الخ... ويشير ابن رشد هنا الى أن معظم الدول الشائعة في عصره هي من النوع الجمهوري أو الديمقراطي ؛ وأنها أول الاشكال التي تنبثق من طور الضرورة الطبيعية. وذلك أن كل امرئ في هذا الطور يعتبر نفسه حرًا ؛ وهذه هي الدولة التي تتجلّى فيها الحرية على اكمل وجه ، لذلك يخيّل الى عامة الناس أنها الدولة الآمرة . وهي مع ذلك لا تخلو من آفات . وآفتها الكبرى ، عند فيلسوفنا ، أن الحكم فيها ليس من أجل غرض أو

(١) قارن أرسطو ، السياسة ، ك ١ ، ١٢٥٧ أ .

(٢) جوامع ، ص ٢١٢ . يطلق افلاطون لفظة الأوليغاركية (أي حكم الأقلية) على هذا النظام وما حاكاه من انظمة الحكم .

مطلب معروف اتفقت عليه كلمة الجماعة ، كما هي الحال في سائر اشكال الحكم الآنفة الذكر . لذلك كان قيام السلطة فيها بالعرض ، ولم يكن لها سنّة تجري عليها .

ومن خواصّ هذه الدولة أنها تنبثق من المنزل أو الأسرة ، وتمتاز بالملكية الخاصة ؛ وهو ما نجده في معظم البلدان الاسلامية . ولما كانت الثروة فيها من نصيب ارباب الأسر ، فكثيراً ما يضطرون الى دفع الضرائب والمكوس للجنود الذين يخوضون الحرب ذوداً عنهم . وهكذا ينشأ لدينا طبقتان اثنتان في الدولة ، بعد أن كان ابناؤها جميعهم سواسيه : طبقة الجمهور أو السواد وطبقة الاشداء . وعندها يسطو الأشداء على الجمهور وينهبون أملاكهم . وقد يذهبون في ذلك الى حدّ بعيد ، فيؤول أمر الدولة الى الاستبداد ، «كما يجري في زماننا هذا وفي بلادنا» (١) . فيذكي الاستبداد واجحاف الملوك في توزيع الأموال عليهم والاستئثار بها نار الفتنة في صدور الناس . وعندها ينبثق من بين ظهرانيهم رئيس يبطش بملوكهم ويستبدّ بالأمر ، وهكذا يكون نشوء النظام الاستبدادي عن النظام الجمهوري – وهو منه على طرفي نقيض . اذ أن غرض الحاكم فيه هو بلوغ مآربه الخاصة ، سواء أكانت المجد أم الثروة أم اللذة ، أم هذه الثلاثة مجتمعة ، يعضده في ذلك سكان المدينة الذين لا همّ لهم إلاّ خدمة مآربه الخاصة ، رهبة وتملّقاً ، خلافاً لسكان المدينة الفاضلة الذين يظفر كل منهم بقسط من السعادة . وفي هذا الاستئثار خروج عن طبيعة الأشياء : اذ أن غرض الفنون أو الصناعات الملكية هو منفعة الشعب ، شأنها في ذلك شأن سائر الفنون أو الصناعات : كالطب وغرضه شفاء المرضى ، لا منفعة الطبيب وحده ؛ والملاحة وغرضها سلامة ركّاب السفينة ، لا سلامة الربّان وحده . أما الحاكم المستبدّ فليس غرضه فلاح السكّان ، بل المنفعة الذاتية . لذلك لم يوفّر لهم حاجاتهم إلاّ بمقدار ما يعود عليه بالنفع ، وهو شأن السيد مع عبيده .

---

(١) جوامع ، ص ٢١٤ .

أما تحوّل المدينة الفاضلة الى مضاداتها ، فعند افلاطون أنه ينجم عن أهمال الحكّام للعناية بأمر التزاوج واختلاط النسل وفساده . وذلك أن أحد شروط قيام المدينة الفاضلة الاهتمام بأمر النسل ، والحرص على تزويج الأكفاء بالأكفاء ، ولا سيما صحيحي الاجسام وطيّبي العرق منهم . فاذا اختلط النسل انبثق جيل من الناس يختلفون عن الجيل الأول في العنصر والمحتد ، ويفضّلون الرياضة على الموسيقى ، أي العناية بالجسد على العناية بالنفس وفضائلها. فينتشر حب التملّك الخاص بينهم فيستأثرون بالقصور والمتاع وما أشبه ، ويبسطون للحرّاس من العطاء ما كان كافياً لحملهم على الدفاع عن المدينة ، فما يلبثون أن يصبحوا عبيداً لهم لا أسياداً. وهكذا يغلب على حكّام هذه الدولة روح النجدة ، فيسيطر فيها الجنود الذين يستجيبون لداعي الشرف أو المجد . فاذا اسرفوا في ذلك جنحت الدولة نحو الاستبداد. وهو الطور الثاني الذي تمرّ به الدولة الفاضلة ، اذ يتطرّق اليها الفساد . وهذا الطور قد تنتهي اليه الدولة المثلى على وجه آخر . فان الحاكم الفيلسوف قد تغلّب عليه روح النجدة ، بدلاً من روح الحكمة ، فيطلب الشرف أو المجد في شبابه ، فاذا تقدمت به السنّ أخذ في طلب الثروة أيضاً . وكثيراً ما تلعب والدته دوراً فعالاً في ذلك ، فتحثّه على طلب الجاه ، بعد أن يكون والده قد قعد عن ذلك . وهو شبيه بما حدث في أول عهد العرب بالحكم ، كما يقول ابن رشد ؛ فانهم كانوا ينزعون الى الحكم الأمثل حتى اذا جاء معاوية والخلفاء الأمويون انقلب نظام الحكم الى هذا النوع الذي تغلب عليه روح النجدة (١) (أي النظام التيمقراطي) — وهو النظام الشائع في الأندلس اليوم ايضاً ، كما يقول .

وينقلب النظام التيمقراطي الى حكم الأغنياء . فان الحكّام يأخذون ، على مرّ الايام ، في استساغة طعم الثروة ومحاسنها ، فيصبح المال أساس الحكم في الدولة ، وهكذا يخلع السكّان السلطة لا على الأكفاء بل على

---

(١) جوامع ، ص ٢٢٣ . هذا التأويل لتطور الدولة الاسلامية تأويل يأخذ به عدد من مؤرخي العرب . راجع المقدمة لابن خلدون (+ ١٤٠٦) ، بيروت ، ١٩٠٠ ، ص ٢٠٥ الخ .

الاغنياء . فتكون حالهم في ذلك أشبه بحال من يعهد بادارة دفّة السفينة ، لا للربّان الذي يحذق فن الملاحة ، بل لمن يتفق له أن يكون أغنى ركاب السفينة ، فيعرض عن الربّان الأصيل لضيق ذات يده .

ومن آفات هذه الدولة أنها تنقسم الى دولتين : دولة الفقراء ودولة الاغنياء ، فيؤدي ذلك الى عجزها عن الحرب ، لتلكؤ الاغنياء فيها عن تجهيز الجيش خشية انقلابه عليهم ، أو لتقاعسهم عن القتال. وهكذا تؤول هذه الدولة الى الخراب ، من جرّاء هجمات الاعداء من خارج ، أو ازدياد الفقراء وتفشي الشرور فيها من داخل .

وهذه الدولة – أي دولة الاغنياء – تنقلب بدورها الى حكم الجمهور ، عندما ينصرف بعضهم الى تبذير المال على هواهم ، حتى اذ صفرت يدهم من المال ، اخذ الحسد يتطرّق الى قلوبهم ، فاذا آنسوا كثرتهم العددية ثاروا على الاغنياء بينهم ، واستولوا على ارزاقهم وأعملوا السيف في رقابهم وطردوهم من بين ظهرانيهم . وميزة هذه الدولة أن الحكم بين ابنائها سواسية لا فضل لأحدهم على الآخر . لذلك يتطرّق اليها الفساد والفوضى بسرعة ، فتنحلّ من توّها . ومع ذلك ، فلما كانت توجد فيها سائر الخصال والملكات الخلقية والنفسية ، فقد تنبثق منها المدينة الفاضلة أو احدى المدن الأخرى ، لأنها توجد فيها جميعاً بالقوة . ولذلك يقول افلاطون أن الفلاسفة ينبغي أن يصرفوا عنايتهم الى النظر في مثل هذه الدولة ويختاروا منها الأشكال الحسنة التي تتفق مع نظام الدولة الفضلى .

ورغم ذلك ، فمن عادة هذه الدولة أن تنقلب بالطبع الى دولة الاستبداد ، لأن مبدأ الحكم فيها هو الحرية المطلقة .

وهذه الحرية كثيراً ما تفضي الى الفساد والفوضى ، فينشأ في الدولة ثلاث فئات : فئة من الاحرار لا همّ لها إلاّ طلب الملذات ؛ وفئة لا همّ لها إلاّ طلب الثروة – وهي من الفئة الأولى بمنزلة النحل من الدبابير التي تستأثر بعسلها دون أن تجتهد في صنعه ؛ وفئة عاطلة تتحد مع الفئة الأولى لتسطو على ثروة الفئة الثانية ، وتستولي عليها وتسيطر على اصحابها . فاذا

استشرت الفتنة وعمّ الشقاق ، لم يرَ الناس بدًا من الالتجاء الى رجل ذي شوكة يلقون اليه بمقاليد الحكم. فاذا استتبّ له الأمر اخذ في الاستبداد بهم شيئاً فشيئاً : فيحرّض فئة منهم على الأخرى من جهة ، ويهادن أعداء البلاد من جهة ثانية ليتاح له الضرب على ايدي ابناء الدولة ، والاستيلاء على ثروة الاغنياء منهم عنوة ؛ فاذا ضعفت شوكة سائر الفئات في الدولة ، بات الحاكمَ المستبد فيها(١) . ولكي يتّقي شر الفتنة يستخدم المرتزقة في حاشيته وحرسه ؛ ويفرض على الاغنياء الضرائب لكي يؤمن لهم المال والعتاد .

ويتصف الحاكم المستبد أو الطاغية بأن الجزء الأدنى منه (أي القوة الشهوانية) يحكم الجزء الاسمى (أي العقل) ، لذلك كان عبدًا لمآربه وأهوائه ، خلوًا من كل فضيلة ، لا سيما فضيلة النجدة ، ولم يكن له همّ إلاّ بلوغ مآربه وارواء شهواته ، مهما كلّفه الأمر . فاذا قويت شوكة حاشيته وبطانته واستبد به الخوف ، بات أسيرًا لهم ، وانقلبت حياته الى حياة بؤس وشقاء ، فلم يلبث أن يقضي نحبه على يد أحد خصومه ، ويموت شر الميتات.

ويختم ابن رشد بسطه لفلسفة افلاطون السياسية ، باشارة عابرة الى مضمون الكتابين الأول والعاشر من الجمهورية ، اللذين يتجاوز عنهما عمدًا ، لأن الكتاب الأول لا ينطوي إلاّ على أقاويل جدلية في مسألة العدالة لا تفيد اليقين ، كما يقول ، فلم يكن في التطرّق اليها غناء ؛ ولأن الكتاب العاشر يحتوي ، بالاضافة ، الى التدليل على أن صناعة الشعر لا طائل تحتها ، على أدلة جدلية خطابية على معاد النفس الذي يمثّل عليه افلاطون تمثيلاً شعرياً في اسطورة « حير » ، ويصف سعادة النفوس العادلة في الدار الآخرة وشقاء النفوس الفاسقة على وجه غير برهاني ايضاً . وهذه الاسطورة ، شيمة سائر الاساطير الأفلاطونية ، باطلة عنده ،

---

(١) جوامع ، ص ٢٣٤ الخ .

لأنها لا تفضي الى اكتساب الفضائل إلاّ باشتراك الاسم ، لما يلحق بالفضيلة التي تطلب من أجل الثواب والعقاب ، كما رأينا ، من شبهة .

* * *

يدلّ هــذا العرض لجوامع سياسة أفلاطون على مدى المام فيلسوفنا بما انطوت عليه الجمهورية من اقوال اخلاقية وسياسية ؛ وعنايته ببسط آراء أفلاطون تلك عناية بالغة . فاذا قسنا جوامعه تلك بمدينة الفارابي الفاضلة ، تبيّن لنا مدى اتساع الشقة بين الفيلسوفين ، في مقدار الالمام بفلسفة أفلاطون . ومع أن كلا الفارابي وابن رشد لم يطّلعا على الجمهورية مباشرة ، بل بنيا فلسفتهما السياسية على جوامع جالينوس لها ، كما يبدو ، إلاّ أن معرفة ابن رشد بدقائق الجمهورية وجهل الفارابي النسبي بها ، مما لا يتطرّق اليه شك ، لدى النظر في محتويات كلا الجوامع والمدينة الفاضلة . فالمدينة الفاضلة إن هي إلاّ ملخّص جامع للمذهب الافلاطوني المحدث ، الذي انتشر بين العرب في القرن العاشر ، تكاد المشاكل السياسية والأخلاقية لا تحتل مكاناً فيه قط ، بخلاف كلا الجمهورية وجوامع ابن رشد . ولو عمدنا الى المقارنة التفصيلية بين الجمهورية وجوامع ابن رشد لتبيّن للقارئ صحة ما نذهب اليه من قرب الشبه بينهما ، إن من خلال المصطلحات السياسية والأخلاقية التي يستعملها كلا افلاطون وابن رشد ، أو من خلال تبويب الموضوعات التي يطرقانها ؛ أو الاشارات الدقيقة الى أمور جزئية ترد في الجمهورية في سياق البحث ، ويتطرّق ابن رشد الى ذكرها ، بينا لا يذكر الفارابي من أمرها شيئاً ، كما يبدو : كشيوعية الثروة والأسرة ، واسطورة حير في الكتاب العاشر وحكاية الأسرى في الكهف ، والحوار السقراطي حول مسألة العدالة في الكتاب الأول ، وتعريف العدالة عند أفلاطون وصلتها بالفضائل الأخرى ، ونسبة الفضائل في النفس الى الفضائل في المدينة ، الخ.

وهكذا يبيت الكتاب الذي نحن بصدده المصدر الوحيد (١) الذي يجد فيه الباحث بسطاً وافياً ومحكماً لفلسفة أفلاطون السياسية والاخلاقية، مقرونة ببعض اقوال أرسطو في الأخلاق خاصة ؛ وتبيت دعوى الشبه القريب بين جمهورية افلاطون ومدينة الفارابي الفاضلة باطلة ؛ وتتبوأ « جوامع سياسة افلاطون » للفيلسوف الأندلسي المركز الذي احتلته المدينة الفاضلة تلك زمناً طويلاً .

(١) تجدر الإشارة هنا الى « تهذيب الأخلاق » لمسكويه (+١٠٣٠) الذي يبسط فيه مذهب أفلاطون في الفضائل الخلقية ، ولا سيما العدالة ، بسطًا دقيقًا ، يدل على اطلاعه على فلسفة افلاطون السياسية والأخلاقية.

ا

ابن رشد والغرب اللاتيني

اذا استثنينا أرسطو ، صحّ القول أنه لم يكتب لأي فيلسوف قط أن يلعب الدور الذي لعبه ابن رشد في الأوساط الفلسفية واللاهوتية في الغرب اللاتيني ، خلال القرن الثالث عشر ، العصر الذهبي في تاريخ الفلسفة المدرسية (Scholastique) اللاتينية . فبينا عرف أرسطو عند المدرسيين باسم الحكيم أو الفيلسوف (Philosophus) أو أمير الفلاسفة (Princeps Philosophorum) ، عرف ابن رشد بالشارح (Commentator) ، لما كان لشروحه على أرسطو خاصة من شأن في ترويج فلسفة المعلم الأول في الأوساط الفلسفية اللاتينية ، في حقبة كان الغرب اللاتيني يكاد يكون جاهلاً بآثار ارسطو الفلسفية جهلاً تاماً . فباستثناء كتابي المقولات والعبارة (١) ، لم يصل أوروبا الغربية من آثار أرسطو الفلسفية شيئاً ، قبل اقبال المترجمين في اواسط القرن الثاني عشر على ترجمة النصوص الفلسفية والطبية العربية الى اللاتينية.

وكان أول من اشتغل بترجمة آثار ابن رشد ، لا سيما شروحه على أرسطو ، فئة من يهود اسبانيا ، دفعها الى التوفّر على دراسة ابن رشد اعجاب موسى بن ميمون (+ ١٢٠٤) به وتأثره خطاه في عدد من القضايا الكبرى : كمذهبه في العقل الهيولاني وفي خلود النفس ، ومآخذه على

---

(١) كانت النسخ اللاتينية المتداولة من هذين الكتابين في العصور الوسطى تحتوي على شروح « بويثيوس » (+ ٥٢٥) – الفيلسوف الروماني المتأخر .

المتكلمين ، لا سيما الأشاعرة منهم ، وعمله على التوفيق بين أرسطو والعقيدة السامية المنزلة . ومن أهم النقلة العبران لآثار ابن رشد الفلسفية موسى بن تيبون وصموئيل بن تيبون ويهودا بن سليمان الطليطلي ويعقوب ابن أبا ماري ، وسليمان بن يوسف بن أيوب ، وكالونيم بن كالونيم ، الخ(١) ، الذين ترجموا أهم شروح ابن رشد على أرسطو بين اوائل القرن الثالث عشر واواخره الى العبرانية .

وكان من أثر هذا الاقبال على فلسفة ابن رشد أن أخذت هذه الفلسفة تتسرب الى المدرسيين اللاتين ، بعد أن جازت بالوسط العبراني . ويبدو أن أول الآثار العربية المترجمة الى اللاتينية كانت آثاراً علمية وطبية . إلاّ أن ريموند أسقف طليطلة كان صاحب الفضل في حثّ مواطنيه على الاهتمام بالآثار الفلسفية العربية التي كان قد ترجم منها في اواسط القرن الثاني عشر بعض مؤلفات لابن سينا والكندي والفارابي . أما ابن رشد ، فيبدو أن أول من اقدم على ترجمة تآليفه بين سنة ١٢١٧ و ١٢٣٠ ميشال الاسكتلندي ، الذي تنسب اليه ترجمة شرح السماء والعالم وشرح كتاب النفس وشرح كتاب الكون والفساد وشرح الآثار العلوية ، فالطبيعيات الصغرى (Parva Naturalia) ، فالجرم السماوي ، فكتاب الطبيعة ، فكتاب ما بعد الطبيعة .

ومن مشاهير نقلة ابن رشد الآخرين الى اللاتينية هرمان الالماني الذي ترجم شروحه على الخطابة والشعر والاخلاق والسياسة ، منجزاً بعضها حوالى سنة ١٢٤٠ والبعض الآخر حوال سنة ١٢٥٦ . وهكذا يكون القسم الأكبر من شروح ابن رشد قد ترجم الى اللاتينية على يدي هذين المترجمين حوالى منتصف القرن الثالث عشر . أما مصنّفاته الحجاجية — وهي التهافت وفصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة ، فلم يلتفت اليها المترجمون أو العلماء إلاّ في حقبة متأخرة ، ولم يترجم منها إلاّ التهافت ، الذي نقل الى اللاتينية حوالى سنة ١٣٢٨ على يد كالونيم الآنف الذكر . لذلك

(١) راجع رينان ، ابن رشد والرشدية ، باريس ١٨٨٢ ، ص ١٨٦ الخ .

بقي الكثير من آراء ابن رشد الخاصة في القضايا الفلسفية واللاهوتية خافياً على اللاتين . ولانعلم من أمر مترجم الكليات في الطب ، أهم مؤلفات ابن رشد الطبية ، شيئاً .

وما أن شاعت آثار ابن رشد بين الفلاسفة المدرسيين ، حتى انقسموا الى فريقين ، يشهد كلاهما بعلوّ كعبه في الفلسفة ، لا سيما مدى نفوذه الى غور الفلسفة الارسطوطاليسية : فريق يأخذ بأقواله دون تحفظ ، وفريق ينعي عليه مفهومه الجبري للكون واصطدامه الصريح ببعض جوانب الحقيقة المنزلة ، كما سنرى . وقد تزعم الفريق الاول سيجر دي برابانت (Siger de Brabant) ، حامل لواء المدرسة الرشدية اللاتينية في باريس في القرن الثالث عشر ؛ وتزعم الفريق الثاني القديس توما الأكويني ، الذي حمل على هذه المدرسة ، لا على ابن رشد مباشرة ، لا سيّما في كتابه : وحدة العقل ، أو الردّ على الرشديين (De Unitate intellectus contra Averroystas) وعلى منواله نسج عدد من كبار الفلاسفة المدرسيين : كوليم دوفريني ، وألبير الكبير وريموند ليل وجيل الرومي وريموند مارتين ، وسواهم . وبلغ من حدّة النزاع بين هذين الفريقين ان اضطرت السلطات الكنسية الى التدخل ؛ فأدانت سنة ١٢٧١ و ١٢٧٧ عدداً من القضايا الفلسفية الكبرى التي تلزم عن تأويل ابن رشد واتباعه لأرسطو وتصطدم بالعقيدة المسيحية ، أهمها القضايا التالية :

١. انكار حرية الارادة أو قول الرشديين : « ان الارادة قوة منفعلة ، لا فاعلة ، وان المراد يحرّكها باضطرار » .

٢. انكار العناية الالهية أو قولهم : « ان الأفعال البشرية ليست خاضعة للعناية الالهية ، وان كل الموجودات الدنيا خاضعة ضرورة لفعل الجرم السماوي » .

٣. قولهم بأزلية العالم وباستحالة الخلق عن العدم .

٤. قولهم بحقيقتين مختلفتين ، فلسفية ودينية ، صادقتين معاً .

٥. قولهم بوحدة العقل البشري ، واستحالة المعاد الفردي .

٦. انكارهم علم الله للجزئيات الحادثة .

٧. تقديم الفلسفة أو الحكمة على الشريعة ، عندهم .
٨. انكارهم الخوارق أو المعجزات (١).

ورغم أهمية سائر هذه القضايا فقد احتدم النزاع خاصة حول بعض القضايا الفلسفية البحتة ، التي يلزم عنها نتائج لاهوتية تناقض صريح العقيدة المسيحية . من ذلك المشكلة التي عرفت في القرن الثالث عشر بمشكلة وحدة العقل . فقد ذهب ابن رشد ، في تأويله لمذهب أرسطو في العقل الهيولاني ، الى أن هذا العقل واحد بالنوع والعدد . فاستحال أن يطرأ عليه كون وفساد — كما رأينا . فاذا انحلّ الجسد لدى الوفاة عاد هذا العقل الى حاله الأولى من الوحدة ، ما دامت علّة الكثرة عند فيلسوفنا هي المادة . فيلزم عن ذلك أن هذا العقل أزلي، لا من حيث هو عقل متقوم بالفرد أو قائم فيه ، بل من حيث هو عقل الجنس البشري الواحد . فاستحال الخلود الفردي ، عقلياً كان أم غير عقلي ، روحانياً كان أم غير روحاني (٢) .

والى هذا المأخذ الفلسفي على هذه النظرية في العقل ، يضاف عدد من المآخذ الأخلاقية واللاهوتية ، عند القديس توما خاصة .

١) فالعقل عنده هو صورة الانسان . فاذا اشترك عدد من البشر في العقل الواحد ، كانت صور الأفراد ، وهم كثرة، واحدة ، وهو خُلف. فابن رشد يخطئ اذن حين يزعم أن المادة هي مبدأ الكثرة أو التعدد . اذ يلزم عن مذهب أرسطو في الموجود الجزئي (أي الجوهر) أن الصورة والمادة معاً هما مبدأ الكثرة . فكان لكل فرد اذن صورته الخاصة (أي عقله) ، وكان العقل قوة من قوى النفس ، لا جوهرًا مفارقاً ، كما يرى ابن رشد ، والمشاؤون العرب عامة . فالخلود اذن معناه خلود الفرد، بكلا

(١) تضم لائحة القضايا التي أدينت سنة ١٢٧٧ ٢١٩ قضية ، من بينها القضايا الثلاث عشرة التي ادانتها السلطات الكنسية في باريس سنة ١٢٧١ .—راجع : P. Mandonnet, *Siger de Brabant,* Louvain, 1908 — 11 ، الجزء الأول ، ص ١١١ ، والجزء الثاني ، ص ١٧٨ الخ .

(٢) قارن ص ١١٤ الخ. أعلاه.

عقله وجسده (وهو الحشر الجسماني) ، لا الخلود الروحاني الذي يختاره ابن رشد ، وحسب .

٢) ويؤدي القول بوحدة العقل الى القول بوحدة الجنس البشري ، في الحياة الأخرى ؛ فيبطل عندها معنى الثواب والعقاب ، ما داما متصلين ضرورة بالتبعة الفردية ؛ ويتساوى عندها الخير والشر ، فيتساوى بطرس ويهوذا مثلاً في الدار الآخرة ، وهو محال .

ويلزم عن القول بوحدة العقل ايضاً ان الله عاجز عن خلق عدد من النفوس (أو العقول) ابتداء ، أو اعادة خلقها يوم القيامة ثانية ، ما دامت هذه النفوس تؤول جميعاً الى مبدأ واحد هو العقل الكلّي .

كذلك يأخذ القديس توما على ابن رشد (أو قل اتباعه اللاتين خاصة) قولهم بما يعرف بالحقيقتين . فقد ذهب سيجر والرشديون اللاتين ، استناداً الى بعض أقوال ابن رشد، الى أنه قد يتّفق أن تكون قضية ما صادقة في الفلسفة ، وكاذبة في الدين ، دون تناقض . ومع أن ابن رشد لم ينصّ على هذا القول صراحة ، إلاّ أنه يستفاد من تقسيمه للاقاويل ، في فصل المقال خاصة ، كما رأينا ، الى برهانية وجدلية وخطابية ، أن اقسام العارفين (كاقسام المعارف) اثنان أصلاً : أهل البرهان (أي الفلاسفة) وجمهور الناس الغالب (ويدخل فيهم الجدليون) ؛ وأن ما يعتقده الفريق الاول قد لا يتفق مع ما يعتقده الفريق الثاني ضرورة . ومع ذلك فلكل من الاعتقادين ما يبرّره . فأهل البرهان لا يقرّون إلاّ ما يقوم عليه دليل العقل ؛ والجمهور الغالب لا يقرّون إلاّ ما صحّ بدليل النقل . فالعقائد الدينية اذن صادقة الى حدّ ما ، فلم يكن في اعتناق الجمهور لها على ظاهرها غضاضة . أما أهل البرهان فهم ملزمون بتأويلها ، أي باستكناه المدلول الباطن الذي ينطوي عليه ظاهر النص الشرعي أو النقل . ولا شك أن المعنى الباطن الذي لا يدركه إلاّ البرهانيون هو أصل المعارف . وفي هذا التخريج البارع لمشكلة الصلة بين معطيات العقل ومعطيات الوحي ما فيه من تمحّل للابقاء على شقّي المسألة والتنكّب عن التفريط بأي منهما .

كذلك يأخذ المدرسيون اللاتين (ولا سيما القديس توما) على ابن رشد والرشديين قولهم بأزلية العالم . فابن رشد ، كما رأينا ، يكاد يبزّ المعلم الأول ، في تشبثه بالأزلية . ومع أن السلطات الكنسية كانت قد اعلنت في عدة مناسبات ، وخاصة في ادانة الرشدية الكبرى سنة ١٢٧٧ ، أن القول بأزلية العالم بدعة (أو هرطقة) ، فقد نهج القديس توما في هذا الباب نهجاً مبتكراً نسج فيه على منوال موسى بن ميمون ، الفيلسوف اليهودي الارسطوطاليسي المشهور : وهو أن العقل لا قبَل له باثبات ازلية العالم أو ابطالها وأن أرسطو لم يقطع في هذه المسألة قطعاً باتاً ، كما خيّل لشرّاحه العرب . فهو يدع الباب مفتوحاً في عدد من كتبه (يذكر منها كلا ابن ميمون والقديس توما « طوبيقا » و « السماء ») للاخذ بالقول المقابل ، أي حدث العالم . فوجب اذن أن نرجع الى الكتاب المقدس في تقرير شأن العالم : أقديم هو أم مُحدث ؟ (أو كما يقول ابن ميمون : الى ما يقوله « معلّمنا موسى وابونا ابراهيم ») . وما دام الكتاب المقدس ينصّ على أن العالم حادث ، وجب اعتقاد ذلك عن طريق الايمان ، لا عن طريق العقل (١) .

من كل ذلك يتضح لنا أن طالع ابن رشد في الغرب لم يكن أسعد من طالعه في الشرق ، حيث لقي الاضطهاد في حياته والاهمال بعد وفاته . فقد انطوت كتبه على اقوال تصطدم صراحة مع العقيدة الدينية ، إن في شكلها المسيحي أو شكلها الاسلامي ، ولم يدرأ نقمة السلطات الدينية أو الفقهاء عنه ، إن في الغرب أو في الشرق ، تبطين آرائه الفلسفية بالحجج المنطقية التي قصد بها الى الخاصة دون العامة ، أو التستّر وراء اقوال أرسطو الذي يكاد لا يحيد عنه قط .

ومع ذلك ورغم الحملات المتتالية على ابن رشد في الغرب فان أثره استمرّ طيلة عدة قرون . ففي مدرسة « بادوا » في ايطاليا لم يأفل نجمه حتى اواسط القرن السابع عشر . وحتى في القرن الثامن عشر نهج بعض الفلاسفة

(١) راجع الخلاصة اللاهوتية ، ج ١ ، مسألة ٤٦ .

الالمان كمندلسون († ١٧٨٦) ولسّينك († ١٧٨١) نهجاً رشدياً في نظرتهم الى العقائد الدينية ، التي ذهبوا على غرار ابن رشد، الى انها تعبير جمهوري عن الحقيقة وحسب ؛ وأنه مهما بلغ من اختلاف الأديان في الشكل، فهي متفقة في الجوهر . وهو قول ما زال يتمتع برواج كبير في بعض اوساط المتفلسفة حتى يومنا هذا .

مختارات

تعريفات فلسفية (١)

١. **الموجود** : يقال على أنحاء ، أحدها على كل واحد من المقولات العشر. وهو من انواع الاسماء التي تقال بترتيب وتناسب ، لا التي تقال باشتراك محض ، ولا بتواطؤ. ويقال ثانيًا على الصادق ، وهو الذي في الذهن على ما هو عليه خارج الذهن ، كقولنا : هل الطبيعة موجودة ، وهل الخلاء غير موجود ؟ ويقال ايضاً على ماهيّة كل ما له ماهيّة وذات خارج النفس ، سواء تصوّرت تلك الذات أم لم تتصوّر . فالمقولات العشر يجتمع فيها أن يقال عليها اسم الموجود بهذين المعنيين : أحدهما من حيث لها ذوات خارج النفس ، والثاني من حيث تدلّ على ماهيات تلك الذوات . وبهذا ماكان اسم الموجود يرجع الى هذين المعنيين فقط ، اعني: الى الصادق والى ما هو موجود خارج النفس ؛ وذلك ايضاً الى قسمين : إما الى الانواع واما الى الصور ، اعني صور الانواع وماهيّاتها . وأما الموجود بالعرض فليس يتصوّر في الموجود المفرد ، فانّ ذات الشيء وماهيته ليس يمكن ان تكون بالعرض، وانما تتصوّر عند نسبة الموجودات بعضها الى بعض . فـانا متى قايسنا بين موجودين واقتضت تلك النسبة أن يكون أحدهما ماهية الثاني ، مثل وجود المركز للدائرة ، أو معادلة الزاويتين القائمتين لزوايا المثلث ، أو أن يكون كل واحد منهما في ماهية صاحبه ، مثل الابن والأب — قيل فيهما انهما موجودان بالذات . ومتى لم يكن ولا في ماهية واحد منهما أن يوجد للاخر ، قيل أن ذلك بالعرض ، مثل قولنا : البنّاء يضرب العود ، والطبيب ابيض .

---

(١) لم نتقيّد بالقراءات التي اختارها عثمان أمين ، بل فضّلنا عليها أحيانًا قراءات أخرى واردة في الحواشي أو في طبعة حيدر آباد.

وقد يُدَلّ بلفظة الموجود على النسبة التي تربط المحمول بالموضوع في الذهن ، وعلى الالفاظ الدالّة على هذه النسبة ، سواء كان ذلك الارتباط ارتباط ايجاب أو سلب . صادقًا كان أو كاذبًا بالذات أو بالعرض .

فهذه اشهر المعاني التي يقال عليها اسم الموجود في الفلسفة ؛ وهو من الاسماء المنقولة . فان المعنى الذي يُدل به عند الجمهور عليه غير الذي يُدَلّ به هاهنا عليه ؛ اذ كان عند الجمهور انما يدلّ على حالة ما في الشيء ، كقولهم : وجدت الضالة . وهو بالجملة انما يدل عندهم على معنى في موضوع لم يصرّح به ؛ ولذلك ظنّ بعضهم أنه يدلّ على عرض في الشيء ، لا على ذاته ؛ اذ كان عند الجمهور من الاسماء المشتقة . وليس ينبغي أن يلتفت الى ذلك ، بل يجب أن يفهم منه هاهنا اذا اردنا به الدلالة على الذات ما يفهم من قولنا : شيء وذات ؛ وبالجملة ما يفهم من الاسماء التي هي مثل أوّل . ولهذا نجد بعضهم قد ظنّ أن اسم الموجود المنطلق على الصادق أنّه بعينه المنطلق على الذات ؛ ولهذا ايضا ما رأوا أنه عرض (١) . قالوا : ولو كانت لفظة الموجود تدلّ على الذات لكان قولنا في الجوهر أنه موجود خُلْف من القول . وجهلوا أن الموجود ها هنا على غير المعنى الذي يقال هناك . وايضاً فانه إن كان يدلّ على عرض في الشيء ، كما يكرر ذلك ابن سينا ، فلا يخلو الأمر في ذلك من شيئين : إما أن يكون ذلك العرض من المعقولات الثواني ، أو يكون من المعقولات الأول . فان كان من المعقولات الأول ، كان ضرورة أحد المقولات التسع ، ولم ينطلق اسم الموجود على الجوهر وعلى سائر مقولات العرض ، إلاّ من جهة ما تعرض لها تلك المقولة ؛ أو يكون هاهنا جنس واحد من الاعراض مشتركاً للمقولات العشر ، وهذا كلّه محال شنيع . وعلى هذا فما كان يصحّ أن يؤتى به في جواب ما هو في شخص شخص من اشخاص المعقولات العشر ، وهذا كلّه بين بنفسه .

---

(١) الاشارة الى مذهب ابن سينا في الوجود .

وأما إن كان من المعقولات الثواني ، وهي المعقولات التي وجودها في الذهن فقط ، فذلك ليس يمتنع. فان أحد ما عددنا أنه ينطلق عليه اسم الموجود هو هذا المعنى ، وهو المرادف للصادق . لكن هذا المعنى والمعنى الذي يُدلّ به على الذوات منفردة متباينان جداً . وهذا كلّه بيّن بأيسر تأمل ، ولكن هذا شأن هذا الرجل(١) في كثير مما يأتي به من عند نفسه .

٢. الهوية : تقال بترادف على المعاني التي يطلق عليها اسم الموجود. إلاّ أنها ليست تنطلق على الصادق . وهي ايضاً من الألفاظ المنقولة ، لأنها عند الجمهور حرف وهنا اسم ، ولذلك الحق بها هذا الطرف المختصّ بالاسماء ، وهو الألف واللام ، واشتق منها اسم المصدر الذي هو الفعل أو الصورة التي يصدر عنها الفعل ، فقيل الهوية من الهو ، كما تشتق الانسانية ، من الانسان ، والرجولية من الرجل . وانما فعل ذلك بعض المترجمين ، لأنهم رأوا أنها أقلّ تغليطاً من اسم الموجود ، اذ كان شكله شكل اسم مشتق .

٣. الجوهر : يقال أولاً وأشهر ذلك على المشار اليه الذي ليس هو في موضوع ، ولا على موضوع اصلاً (٢) . ويقال ثانياً على كل محمول كلّي عرّف ماهية المشار اليه من جنس أو نوع أو فصل . ويقال ثالثاً على كل ما دلّ على الحد ؛ وذلك اما على كل ما عرّف ماهية الجوهر ، وإما على ما عرّف ماهية شيء ما ، أي شيء كان من المقولات العشر . ولذلك يقولون ان الحدود تعرّف ماهيات الأشياء . وهذا انما يسمى جوهراً بالاضافة لا بالاطلاق .

ولما كان أشهر معاني الجوهر هو المشار اليه الذي هو لا في موضوع ولا على موضوع ، اذ كان هذا هو المقرّ به عند جميع المتفلسفين أنه

---

(١) اي ابن سينا .
(٢) أي لا يوجد في موضوع ولا يسند الى موضوع : كما يقول أرسطو ، كتاب المقولات ، ٢ أ ١٣

جوهر ، كان ما عرّف ماهيّة هذا الشيء المشار اليه عندهم أحرى أن يسمى جوهرًا . ولذلك من رأى أن كلّيات الشيء المشار اليه هي التي تعرّف ماهيته ، رأى أنها أحق باسم الجوهر(١) ؛ ومن رأى أن الجسمية هي التي تعرّف ماهية هذا المشار اليه وأن قوامها انما هو بالطول والعرض والعمق ، سمّى هذه الأبعاد جوهرًا (٢) . وكذلك من رأى أن الذات المشار اليها تأتلف من أجزاء لا تتجزأ ، سمّاها جوهرًا ، كما نسمع المتكلمين من أهل زماننا يسمّون الجزء الذي لا يتجزأ الجوهر الفرد (٣). وكذلك من يرى أن المشار اليه انما يأتلف من مادة وصورة ، كانت الصورة والمادة عنده أحق باسم الجوهر (٤). وذلك ايضًا بحسب ما يظن في مادة كل واحد من الأشياء وصورتها . وانما أجمعوا باسرهم على هذه القضية ، أعني أن ما عرّف ماهية المشار اليه أحق باسم الجوهر من المشار اليه ، اذ كان من الشنع المستحيل أن يكون أوائل الجوهر واسطقساته ليست بجوهر ؛ فان الشيء الذي هو سبب لأمر ما هو أحرى بذلك الأمر الذي هو له سبب .

ومثال ذلك أن الشيء الذي هو بعينه علّة للاشياء الحارّة هو أحق باسم الحرارة ؛ ولذلك لم يضع واحد منهم العرض ، من جهة ما هو عرض ، جزء جوهر ، بل من جهة ما ظنّ به أنه معرّف ذات الجوهر المشار اليه ، كمن جعل الابعاد جوهرًا . واذا كان هذا هكذا فان تبيّن ان هاهنا موجوداً مفارقاً ، هو السبب في وجود هذا الجوهر المشار اليه ، كان هو أحق باسم الجوهر . فلذلك ما يسمي أرسطو العقول المفارقة جواهر . وهذا الاسم عند المتفلسفين هو ايضاً منقول من الجوهر عند الجمهور ، وهي الحجارة التي يغالون في أثمانها . ووجه الشبه بين الاسمين ان هذه ، لما

---

(١) أي افلاطون واصحابه .

(٢) من متكلمي المعتزلة ، من أخذ بهذا القول في الجوهر .

(٣) وهو مذهب ديمقريطس والذريين اليونان عامة من القدماء .

(٤) يصدق هذا القول خاصة على مذهب أرسطو في الموجود المركب من مادة وصورة ، والذي يدعوه جوهراً (οὐσία) .

كانت انما سمّيت جواهر، بالاضافة الى سائر المقتنيات لشرفها ونفاستها عندهم، وكانت ايضاً مقولة الجوهر أشرف المقولات، سمّيت جوهراً.

٤. **العرض**: يقال على ما لا يعرّف من المشار اليه الذي ليس في موضوع (١) ماهيّته. وهو ضربان: ضرب لا يعرّف من شيء ذاته، وهو شخصه؛ والثاني ما يعرّف من شخصه ذاته، وهو كليته. واسم العرض منقول مما يُدَلّ به عند الجمهور، وهو الشيء السريع الزوال. وينقسم بالجملة الى المقولات التسع التي هي: الكمية والكيفية والاضافة وأين ومتى والوضع وله وأن يفعل وأن ينفعل. وقد عرّفت في كتاب المقولات دلالات هذه الألفاظ. فالكمية تقال على كل ما يقدر لجزء منه، وهي انما تقال أولاً بنوع حقيقي على العدد، ثم على سائر الاجناس التي عددت هنالك. والكمية منها بالذات ومنها بالعرض؛ فالتي بالذات مثل العدد وسائر تلك الأنواع التي عددت والتي بالعرض، مثل السواد والبياض، فانه يلحقها التقدير من جهة ما هما في عظم. والتي (٢) بالذات قد توجد للشيء وجوداً أولياً، مثل وجود التقدير للعدد والعظم. وقد توجد ثانياً وبتوسط شيء آخر، مثل الزمان، فانه انما عُدّ في الكمية من اجل الحركة، والحركة من اجل العظم.

وابعد من هذا دخول الثقل والخفة في الكمية، فانهما كيفيتان، وانما لحقهما التقدير من جهة انهما في أعظام. وقد تقرُب من هذا ايضاً سائر الكيفيات، التي توجد للاعظام، مثل الكبير والصغير، والضيّق والعريض والعميق؛ فان هذه وإن كانت كالكيفيّات، فانها انما عُدّت من الكمية، لكونها موجودات وجوداً أولاً في الأعظام.

وأما الكيفية فقد تقال على أعمّ مما قيلت عليه في كتاب «المقولات». وذلك أنها تقال على الأجناس الأربعة التي عُدّدت هنالك؛ وقد تقال ايضاً على الصور النوعية كالانسانية والحيوانية. ومنها ما يوجد في الجواهر

---

(١) اي الجوهر، أو الموجود الجزئي.

(٢) في الأصل: والذي.

بذاته ، مثل الملكة والحال . ومنها ما يوجد بتوسط مقولة أخرى مثل الشكل فانه انما يوجد في الجوهر بتوسط الكيفية (١) .

وأما الاضافة فانها تلحق (٢) جميع المقولات العشر . وذلك أنها توجد في الجوهر، كالأبوة والبنوّة والمثل ، وفي الكم كالنصف والضعف والمساوي ، وفي الكيف كالشبه والعلم والمعلوم ، وفي الأين كالمتمكّن والمكان ، وفي المتى كالمتقدم والمتأخر ، وفي الوضع كاليمين واليسار ، وفي أن يفعل وينفعل ، كالفاعل والمفعول . والفرق بين هذه (٣) المقولات التي تتقوّم بالنسبة ، وبين الاضافة التي انما وجودها في السبعة ، أن النسبة المأخوذة في الاضافة هي نسبة بين شيئين ، تقال ماهيّة كل واحد منهما بالقياس الى الثاني ، مثل الابوّة والبنوّة ، وأما النسب المأخوذة في الأين والمتى وسائر تلك فانما يقال احدهما الى الثاني فقط .

ومثال ذلك ان الأين ، كما قيل ، نسبة الجسم الى المكان . فالمكان مأخوذ في حده الجسم ضرورة ، وليس من ضرورة حد الجسم أن يؤخذ فيه المكان ، ولا هو من المضاف . فان أخذ من حيث هو متمكن لحقته الاضافة ، فصارت هذه المقولة بجهة ما داخلة تحت مقولة الاضافة ؛ وكذلك سائر مقولات النسب .

وبالجملة مقولة الاضافة اما أن تكون لاحقة للاشياء المضافة بذاتها ، لا بتوسط شيء آخر كالبنوّة والابوّة واليمين واليسار ؛ وإما أن تكون لاحقة للشيء بتوسط مقولة أخرى ، مثل الفاعل والمفعول ، اللذين لحقتها الاضافة بتوسط مقولة أن يفعل وأن ينفعل . وقد تلحق الاضافة سائر لواحق المقولات مثل التقابل والتضادّ والعدم والملكة . وهي بالجملة قد تكون من المعقولات الأول ومن المعقولات الثواني ، كالاضافة التي بين الجنس والنوع .

---

(١) في الأصل: الكمية .
(٢) في الأصل: فانه يلحق .
(٣) في الأصل: هذه الخمس المقولات (؟) .

٥. **الذات**: تقال باطلاق على المشار اليه الذي ليس هو في موضوع ولا على موضوع ، وهو شخص الجواهر . وتقال ايضاً على كل ما يعرّف من هذا المشار اليه جوهره ، وهي كليات الجواهر . وتقال ايضاً على المشار اليه الذي في موضوع ، وهو شخص العرض؛ وعلى كل ما عرّف ماهيته ، وهي المقولات التسع وانواعها . ولكون هذه اللفظة انما تقال بتقديم وتأخير على المشار اليه الذي ليس في موضوع ، كان أحرى أن يطلق على ما ليس هو في موضوع ، ولا هو موضوع لشيء أصلاً ، إن تبرهن وجود شيء بهذه الصفة (١) .

وأما ذات الشيء ، اذا استعملت هكذا مضافة ، فانما نعني به ماهيته أو جزء ماهيته . وأما بذاته فانه يقال على أوجه احدها أنه يقال على المشار اليه الذي ليس في موضوع ، وهو شخص الجوهر ، ويقال ايضاً على كل ما عرّف منه ما هو . وبالجملة على كل ما يقال عليه الجوهر باطلاق . وقد يقال ما بالذات في مقابل ما بالعرض ، وقد فُصّل ذلك في كتاب «البرهان» ، وقيل هنالك ان ذلك يكون في القضايا الحملية على وجهين : أحدهما أن يكون المحمول مأخوذًا في جوهر الموضوع ، مثل النطق المأخوذ في جوهر الإنسان ، والثاني أن يكون الموضوع مأخوذًا في جوهر المحمول ، مثل وجود الزوايا المساوية لقائمتين في المثلّث . وقد يقال ما بذاته في المحمولات التي توجد في موضوعاتها وجودًا أوليًا ، مثل وجود اللون للسطح والحياة للنفس (٢) . فان اللون انما يوجد للجسم بتوسط السطح ، والحياة للبدن بتوسط النفس ، وهذا أحد ما يدلّ عليه اسم المحمول الأول في القضايا البرهانية . وقد يقال ما بذاته للموجود الذي ليس له سبب متقدم عليه لا فاعلي ولا صوري ولا مادي ولا غائي ، وهو المحرّك الأول ، على ما لاح في العلم الطبيعي ، وما سيأتي بعد .

٦. **الشيء** : وأما لفظة الشيء فانها تقال على كل ما تقال عليه لفظة الموجود . وقد تقال ايضاً على أعمّ ما تقال عليه لفظة الموجود ،

(١) يبدو أن ابن رشد يشير هنا الى الذات الالهية .
(٢) في الأصل: في النفس .

وهو كل معنى متصور في النفس ، سواء كان خارج النفس كذلك ، أم لم يكن ، كعنز أيل (١) وعنقاء مغرب . وبذلك يصحّ قولنا هذا الشيء اما موجود واما معدوم . ولهذا ينطلق اسم الشيء على القضية الكاذبة ولا ينطلق عليه اسم الموجود .

٧. **الواحد** : يقال بنوع من انواع الاسماء المشككة . فمن ذلك الواحد بالعدد ، يقال أولاً وأشهر ذلك على المتصل ، كقولنا خط واحد ، وسطح واحد وجسم واحد . وأولى ما قيل فيه من هذه واحد ما كان تاماً . وهو الذي ليس يمكن فيه زيادة ولا نقص ، كالخط المستدير ، والجسم الكريّ . والمتصل قد يكون متصلاً بذاته ، مثل الخط والسطح ، وقد يكون متصلاً بمعنى فيه ، مثل الاجسام المتشابهة الأجزاء ، وبذلك نقول في الماء المشار اليه أنه واحد .

وقد يقال واحد عن المرتبطة المتماسّة ، وهي التي حركتها واحدة. وأحرى ما قيل فيه (٢) واحد ما كان مرتبطاً بالطبيعة ، وهي الأشياء الملتحمة ، كاليد الواحدة والرجل الواحدة . ومن هذه ما لم تكن لها إلاّ حركة واحدة فقط . وقد يقال دون ذلك على المرتبطة بالصناعة ، كالكرسي الواحد والخزانة الواحدة . وقد يقال الوحد على الشخص الواحد بالصورة ، مثل زيد وعمرو .

فهذه هي اشهر المعاني التي يقال عليها الواحد بالعدد ؛ وهو بالجملة انما يدلّ به الجمهور على هذه الاشياء ، من حيث هي منحازة عن غيرها ومنفردة بذاتها . ومن هذه الجهة يجرّد العقل معنى الواحد الغير المنقسم الذي هو مبدأ العدد . فان العقل ليس يفهم في شيء ما أنه غير منقسم في حال من احواله ، إلاّ أن يفهم أن فيه معنى غير منقسم على الاطلاق ، كما أنه ليس يفهم انفصال شيء عن شيء إلاّ بعد فهمه

---

(١) راجع أرسطو ، كتاب العبارة ، ١٦ أ ، حيث يورد أرسطو هذه اللفظة المركبة من عنز وأيل للتمثيل على الحيوان الخرافي . قابل ، ماجد فخري ، أرسطوطاليس ، ص ١٣٩ .

(٢) في الأصل: فيها .

الانفصال ، فاذا كرّر العقل الواحد المُطلَق (١) حدث الكم المنفصل باطلاق ، وهو العدد . وصار كلّ ما (٢) يعدّ انما لحقه العدد بتوسّط العدد المطلق ، اذ ليس يتصور في بادي الرأي من معنى الوحدة والواحد غير هذه . ولذلك قيل في حدّ الوحدة العددية أنها التي بها يقال في شيء شيء أنه واحد. فمن هذه الأشياء ما هي منحازة باماكنها التي تحويها ، وهو اشهر الانحيازات . ومنها ما هي منحازة بنهاياتها فقط ، وهي المتماسّة . ومنها ما انحيازها بالوهم فقط ، وبهذه الجهة تلحق العدد المتصل . واذا كان هذا هكذا ، فالواحد العددي في هذه الأشياء انما يدلّ منها على أمور هي خارجة عن ذاتها ؛ وبالجملة على أعراض لاحقة لها في الفهم والذهن. ومن هذه الجهة يحدث في الذهن الواحد الذي هو مبدأ العدد. وذلك أن العقل اذا جرّد من هذه الأشخاص هذا المعنى الغير منفصل الى شخصين أو أكثر من ذلك ، كان ذلك هو الواحد الذي هو مبدأ العدد ، فاذا كرّره الذهن حدث العدد. ويكون العدد داخلاً من بين المقولات العشر في جنس الكم ، ويكون الواحد مبدأ له ، اذ كان العدد انما هو جماعة الآحاد التي بهذه الصفة ، ومكيالاً ، اذ كان العدد انما يقدّر بالواحد ، ومن قبَله لحق التقدير للاشياء التي يوجد (٤) فيها أول بالطبع ، اعني الغير المنفصل في ذلك ، كالأول في جنس الكيفيات وجنس المقدّرات ، والجمهور ليس يعرفون من معنى الواحد أكثر من هذا.

وأما في هذه الصناعة ، فان الواحد يستعمل فيها مرادفاً للموجود . فمن ذلك الواحد بالعدد قد يدلّ على الشخص الذي لا يمكن أن ينقسم

---

(١) في الأصل: المنطلق .
(٢) في الأصل: كلما .

بما هو شخص ، كقولنا انسان واحد ، وفرس واحد . وبقريب من هذا نقول في الشيء الممتزج من أشياء كثيرة انه واحد ، كالسكنجبين المؤلف من الخل والعسل . وليس يشبه هذا المعنى من الوحدة الذي نقول به في المتصل أنه واحد ، فان المتصل ينقسم الى اجزاء غير محدودة العدد بالطبع ، كالخلّ في السكنجبين . وايضاً فان انحياز الاعظام المتصلة أمر خارج عن جوهرها ، وليس كذلك انحياز الممتزج عمّا امتزج عنه . ولا هذا الصنف ايضاً داخل في الأشياء المركبة من اكثر من شيء واحد . فان اجزاء المركّب موجودة بالفعل في المركّب ، وليس كذلك اجزاء السكنجبين في السكنجبين. وهو بيّن أن الواحد ها هنا ، اذا اريد به الواحد بالشخص انما يُدَلّ به على انحياز للشخص المشار اليه في ذاته وماهيته ، لا على انحياز شيء خارج عن ذاته ، كقولنا في هذا الماء المشار اليه انه واحد بالعدد ؛ فان الانحياز في مثل هذا انما هو عرض في الماء ، ولذلك ما يبقى الماء عند انحيازه ولا انحيازه ، على جهة ما شأن (أحد) (١) الأعراض أن يتعاقب على الموضوع من غير أن يتغيّر في جوهره . ومن ها هنا ما ظنّ ابن سينا ان الواحد بالعدد انما يدلّ على عرض في الجوهر وغيره من سائر الأشياء المنحازة ، وانه ليس يمكن أن يدلّ على جوهر شيء ، أعني على انحياز ليس زائداً على معنى الجوهر . وذلك أنه زعم أنه ان سلّم ان الواحد بالعدد يدلّ على انحياز هو عرض في العرض وجوهر في الجوهر ، كان العدد مؤلّفاً من اعراض وجواهر ، ولم يكن داخلاً تحت مقولة واحدة ، فضلاً عن ان يكون داخلاً تحت مقولة الكم ، وذلك محال .

قال : وأيضًا فمتى فرضناه انما يدلّ على الجوهر فقط ، لزم من ذلك محال آخر ، وهو أن تكون الجواهر تحلّ في (٢) الاعراض ؛ وإلاّ فعلى

(١) ليست في الأصل .
(٢) ساقطة في الأصل .

أي وجه نقول في العرض المشار اليه أنه واحد بالعدد ؟ وانما غلط في ذلك من جهة ما اختلطت (١) عنده العرضية اللاحقة للشيء في العقل مع العرضية اللاحقة له في الوجود ، واعتقد أن الواحد يقال بتواطؤ على جميع الاجناس العشرة ، لا بتقديم وتأخير ، وأنه الواحد العددي ، من جهة ما لحظ فيه الدلالة الجمهورية ، فظنّ ان انحيازات الأشياء ووحدانيتها هي اعراض جميع الاشياء المنحازة . وسنبيّن هذا اكثر عند القول في الوحدة والكثرة .

وقد يقال الواحد بالعدد في هذه الصناعة على الجواهر المفارقة ، وهي بالجملة أحرى ما قيل فيها واحد بالعدد ؛ اذ كانت لا تنقسم بالكيفية على جهة ما ينقسم المشار اليه الى مادة وصورة ؛ ولا ايضاً بالكمية على جهة ما ينقسم المتّصل . وهذا النوع من الواحد بالعدد يبين من أمره أخيرًا انه يشبه الواحد الشخصي بالنوع بجهة، ويشبه الواحد بالنوع بجهة . اما شبهه للشخص فمن جهة أنه لا يحمل على كثيرين ، ولا يقال بالجملة على موضوع . واما شبهه بالنوع فمن جهة أنه لا يحمل على كثيرين ؛ ولا يقال بالجملة على موضوع . وأما شبهه بالنوع ، فمن جهة أنه معنى واحد معقول بذاته . فهذه جميع الوجوه التي يقال عليها الواحد بالعدد .

وقد يقال الواحد والصورة على أوجه خمسة . أحدها الواحد بالنوع ، كقولنا زيد وعمرو واحد بالانسانية . والثاني الواحد بالجنس ، كقولنا في شخص انسان وفرس انهما واحد بالحيوانية . والجنس منه قريب ومنه بعيد ، وكلما كان واحدًا بالنوع فهو واحد بالجنس ، وليس ينعكس . ويقرب من الواحد بالجنس الواحد بالهيولى . والثالث الواحد بالموضوع الكثير بالحدّ ، كالتام والناقص . والرابع الواحد بالمناسبة ، كقولنا أن نسبة الربّان الى السفينة والملك الى المدينة نسبة واحدة . والخامس الواحد بالعرض ، كقولنا الثلج والكافور واحد بالبياض . فهذه جميع المعاني التي يقال عليها الواحد بالذات .

(١) في الأصل: ما اختطت .

وقد يقال الواحد بالعرض ايضاً في مقابلة ما بالذات ، كقولنا أن الطبيب والبنّاء واحد بعينه ، اذا عرض أن كان بناء طبيباً . وهذا انما يتصوّر في المعاني المركّبة . فاما المفردة فلا . اذ كانت ذات الشيء المشار اليه ، لا تحصل بالعرض .

فقد تبيّن على كم وجه يستعمل الواحد في هذه الصناعة . فقد لاح أنه مرادف ها هنا للموجود ،وأنه لا فرق في هذه الصناعة بين أن يطلب الموجود الأول في جنس جنس من أجناس الموجودات ، وبخاصة جنس الجوهر ، وبين أن يطلب الواحد الأول في (أي) (١) جنس جنس . إلاّ أنه يلحق المبدأ من حيث هو واحد غير ما يلحقه من حيث هو موجود . ولذلك كان اسم الواحد يقال بتشكيك على الأول الغير منقسم في كل جنس . وأحرى ما كان من ذلك الأول (٢) ، من حيث هو علّة الواحد في الجوهر ، ومن حيث هو مقدار (٣) ومكيال الواحد في الكمية العددية. والواحد بالعدد إما أن يكون غير منقسم بالصورة منقسماً بالكمية ، كالانسان الواحد والفرس الواحد. وإما أن يكون غير منقسم بالكمية والصورة . وهذا على ضربين ، إن كان له وضع فهو نقطة ، وإن لم يكن له وضع فهو الواحد الكلّي الذي هو مبدأ العدد والمنطق (٤) بالطبع لجميع المعدودات . وذلك أن كل ما سواه ، فانما هي منطقات على التشبيه ، كالمكاييل والصنوج في الموازين وغير ذلك . وينبغي أن يعلم ان اسم الواحد ينحصر في اربعة اجناس : الواحدبالاتصال والواحد بانه كلّ وتامّ والأول البسيط في جنس جنس والواحد الكلّي المقول بتقديم وتأخير أو تشكيك على جميع ما عُدّد هنا من ذلك .

---

(١) ليست في الأصل .

(٢) في الأصل: أول .

(٣) في الأصل: مقدر .

(٤) يبدو أن هذه اللفظـة تترجم الـ Logos اليونانية ، وكذلك جمعها في السطر التالي . وتعني هنا مبدأ.

٨. **الهو هو**: يقال على جهات معادلة للجهات التي يقال عليها الواحد . فمنه ما هو هو في العدد ، وذلك فيما كان له اسمان، كقولنا أن محمداً هو ابو عبدالله ؛ وبالجملة متى دلّ على شيء واحد بعلامتين. ومنه ما هو هو (١) في النوع، كقولنا انك انت انا في الانسانية. ومنه ما هو هو في الجنس ، كقولنا ان هذا الفرس هو هذا الحمار في الحيوانية . ومنه ما هو هو بالمناسبة وبالموضوع وبالعرض ، وقد تقدمت امثلة ذلك كله . وهذا كله من قسمة ما بالذات ، وهو المقصود في هذه الصناعة وغيرها . ومنه بالعرض ، وهذا انما يذكر حينما ذكر على جهة التحذير منه ، كقولنا ان الموسيقار هو الطبيب . اذا عرض ان كان الموسيقار طبيباً . والهو هو في النوع اذا كان في الجوهر قيل له مماثل، واذا كان في الكمية قيل له مساو ، واذا كان في الكيفية قيل له شبيه . والشبيه يقال على وجوه. أحدها على السطوح التي زواياها متساوية وأضلاعها متناسبة. ويقال على أجسام متشابهة اذا كانت ذوات أشكال متشابهة ، وهي التي سطوحها متساوية بالعدد ومتشابهة الأشكال. ويقال على التي صور انفعالاتها واحدة كأحمرين متساويين في الحمرة. وقد يقال ايضا على ما يشترك أحدهما في أكثر الصفات انفعالاً ، كأحمرين أحدهما أشد حمرة ؛ وقد يقال على الاشياء التي تشترك في أكثر الصفات . كقولنا ان القصدير أو الرصاص يشبه الفضة.

٩. وأما **المتقابلات** : فانه يُدَلّ بها على الاصناف الأربعة التي عددت في كتاب «المقولات». وقد عرفتها برسومها هنالك: وهي الموجبة

---

(١) ساقطة في الأصل .

والسالبة والأضداد والمضافان والملكة والعدم. إلاّ أن اسم الضد قد يستعمل على اعمّ ما يستعمل هنالك، وذلك أنه قد كان قيل هنالك ان الأضداد بالحقيقة هي التي في جنس واحد. وقد يقال اضداد على جهة التشبيه بهذه التي لا تجتمع معًا في موضوع واحد، وإن كانت مختلفة بالجنس. وقد يقال ايضًا أضداد على جهة الاستعارة، لما كان من هذه بسبب اوكان بينهما نسبة، مثل أنها فاعلة لها أو منفعلة عنها، وبالجملة منسوبة اليها.

وكذلك اسم العدم يقال على أوجه اكثر مما عددت هنالك. وذلك أن الذي عدد منه هنالك ثلاثة اصناف فقط: أحدها ألاّ يوجد في الشيء ما شأنه أن يوجد في الوقت الذي شأنه أن يوجد له، من غير أن يمكن وجوده له في المستقبل، مثل الصلع والعمى. والثاني أن يكون مع هذا يمكن وجوده له في المستقبل، كالعري والفقر. والثالث أن لا يوجد في الموضوع ما شأنه ان يوجد فيه على الحالة التي شأنها ان يوجد فيه، كالحول في العين والزمانة في الاعضاء.

وأما الوجوه الأخر التي يدل عليها اسم العدم مما عدا هذه، فمنها ألاّ يوجد في الشيء ما شأنه أن يوجد في الموجود باطلاق، كقولنا في الله أنه لا مائت ولا فاسد. ومنها أن لا يوجد في الشيء ما شأنه ان يوجد في جنسه، كقولنا في الحمار أنه لا ناطق. ومنها ان لا يوجد في الشيء ما شأنه أن يوجد في نوعه، كقولنا في المرأة أنها لا ذكر. ومنها ان لا يوجد في الشيء ما شأنه أن يوجد فيه في وقت آخر، كقولنا في الصبي أنه لا عاقل.

١٠. وأما **الغير**: فانه يقال على وجوه مقابلة للوجوه التي يقال عليها هو هو. فمنه غير بالنوع ومنه غير بالجنس ومنه غير بالمناسبة وغير بالموضوع.

١١. **والخلاف**: بخلاف الغير في أن الشيء يغاير بذاته ويخالف بشيء فيه. ولذلك يلزم أن يكون المخالف يخالف بشيء ويوافق بشيء.

١٢. **في القوة والفعل**: ولأن الموجود ينقسم الى القوة والفعل ، فلينظر على كم وجه تقال القوة والفعل ، فنقول : إن القوة تقال على وجوه . فمنها أنه يقال قوى على الاشياء المحرّكة لغيرها ، من جهة ما هي محرّكة للغير ، سواء كانت تلك القوى طبيعية أو نطقية ، مثل الحار يسخن والطبيب يبرئ ، وبالجملة جميع الصنائع الفاعلة . ومنها ما يقال على القوى التي شأنها أن تتحرك من غيرها ، وهي القوى المقابلة للقوى المحرّكة . وقد تقال على كل ما في ذاته مبدأ حركة . وبهذا تنفصل الطبيعة عن الصناعة . وقد تقال القوة على الفعل الجيّد ، وبهذا يقال إن فلاناً له قوة على القول والمشي وغير ذلك مما يتصف به انسان انسان أنه قوي عليه . وايضاً قد يقال على كل ما ينفعل بعسر ، ويفعل بسهولة ، كما قيل في مقولة الكيف .

وقد يستعمل المهندسون اسم القوة على وجوه غير هذه . وذلك أنهم يقولون أن خطاً كذا قويّ على خطّ كذا ، اذا قدر مربعه مربعه منقطع(؟) (١) . وهذه كلها انما يقال عليها اسم القوة بضرب من التشبيه . والذي يستعمل عليه اسم القوة اكثر ذلك في الحكمة ، وأشهره (٢) عند الفلاسفة هو ما كان به الشيء مستعدّا لأن يوجد بعد بالفعل . وهذه هي القوة التي تقال على الهيولى ، وهي كما قلنا أحرى ما قيل عليها اسم القوة . وذلك أن كل ما عددنا ممّا يقال عليه اسم القوّة ، اذا تؤملت وجدت أنها تقال على التشبيه بهذه ، وذلك أن الملكات والصور انما قلنا فيها أنها قوى ، لأنها تفعل حيناً وليس تفعل حيناً ، فكأنها اشبهت ما بالقوة . وكذلك قولنا في الشيء ان له قوة على الشيء ، معناه ان له

(١) يقابل هذه العبارة في التفسير الكبير : « مثل قولهم ان خط القطر يقوى على مربعي الضلعين ، يريدون به أن مربع خط القطر مساو لمربعي الضلعين » — راجع : تفسير ما بعد الطبيعة ، ج ٢ ، ص ١١٠٩ .

(٢) في الأصل: واشهر .

استعداداً جيداً ، وكذلك يظهر هذا المعنى في جميعها .

وقد يقال ان اجزاء الشيء في الشيء بالقوة ، وهذا على ضربين : اما الاجزاء التي من قبل الكيفية وهي المادة والصورة ، وأما التي من قبل الكمية ، وهذه متى كانت اجزاء تتصل كانت قوة محضة ؛ ومتى كانت بالفعل في الشيء إلاّ انها مرتبطة بعضها ببعض او ملصوقة ، كان اسم القوة عليها بتأخير . وبقريب من هذا المعنى يكون وجود الاجزاء التي لا تتجزى في المركب ، بحسب رأي من رأى ذلك . وهذه القوة الحقيقية منها ما لها عائق من خارج يعوقها ، فهذا قد يمكن ان يقع وقد يمكن ان لا يقع ، كالحلفاء تحترق . ومنها ما ليس لها عوائق من خارج ، وهذه ضرورة واقعة وخارجة الى الفعل ، مثل النصب(؟) السماوية التي توجد تارة بالقوة وتارة بالفعل .

وأما الموجود بالفعل فهو ما ليس بموجود بالقوة . واصنافه معادلة(١) لأصناف ما بالقوة ، وكلاهما معادل (٢) لاصناف المقولات . والقوة بجهة ما عدم ، لكنها من اصناف الاعدام التي شأن المعدوم فيها أن يوجد فيما يستقبل . واذ قد تبيّن على كم وجه تقال القوه والفعل ، فلا قوة ايضاً تقال على اوجه معادلة (٣) لها . وقولنا لا قوة تنقسم بحسب انقسام اصناف الاعدام : فمنها ما هو ضروري ، كقولنا ان خط القطر لا يقوى على ضلع المربع ، ومنها ما هو ممكن ، كقولنا في الصبي لا قوة له على المشي .

١٣. **التام** : يقال على وجوه : أحدها أنه لا يمكن أن يوجد شيء خارج عنه ، كقولنا في العالم أنه تام . وبقريب من هذا المعنى نقول في الدائرة أنها تامة ، اذ كان لا يمكن فيها زيادة ولا نقصان ، ونقول في الخط المستقيم أنه ناقص ، اذ كان الخط يمكن فيه الزيادة والنقصان وهو بعد خط . وكذلك نقول في(٤) الجسم انه تام ، اذ كان ليس يوجد شيء

---

(١) في الأصل: معادة .

(٢) في الأصل: معاد .

(٣) في الاصل : معادة .

(٤) ساقطة في الأصل .

ينقسم الى أبعاد واكثر مما ينقسم اليها الجسم ، ونقول في الخط والسطح أنه ناقص ، اذ كان الخط ينقسم الى بعد واحد والسطح الى بعدين . وقد يقال ان الثلاثة عدد تام اذ كان لها مبدأ ونهاية ووسط . وهذا المعنى ايضاً يقرب من الأول . وقد يقال تام على كل ما هو فاضل في جنسه ، كقولنا طبيب تام وعوّاد تام . وبهذه الجهة نقول في الموجودات اذا لم ينقصها شيء من كمالها أنها تامة .

وقد ينقل هذا المعنى على جهة الاستعارة للاشياء الردية ، فيقال سارق تام وكذاب تام . وايضاً يقال تامة في الأشياء التي مع أنها بلغت تمامها يكون ذلك التمام في نفسها فاضلاً ، وبهذه الجهة يقال في الأمور المفارقة أنها تامة ، ونقول في الأشياء المعلولة انها ناقصة . وأحرى ما قيل اسم التام بهذه الجهة على المبدأ الأول ، اذ كان هو علّة الجميع ، وليس هو معلولاً لشيء ، فهو اذن انما استفاد كماله بذاته . وجميع الموجودات مستفيدة كمالها به ، فهو اذن اتمّ كمالاً . وقد يقال التمام باستعارة على كل ما له نسبة الى واحد واحد مما ينطلق عليه اسم التمام .

١٤. **والكل** : يدلّ به على الذي يحوي جميع الاجزاء ، وليس يوجد خارجاً عنه شيء . وهو بالجملة مرادف لما يدلّ عليه التام بالوجه الأول من أوجه دلالته. وبهذا نقول في الجسم انه المنقسم الى كل الابعاد. واسم الكل بالجملة يقال على ضربين: اما على المتصل ، وهو الذي ليس له اجزاء بالفعل ، واما على المنفصل . وهذا ايضاً على ضربين : أحدهما ما لاجزائه وضع بعضها عند بعض ، كالاعضاء الآلية ؛ والثاني ما ليس لأجزائه وضع بعضها عند بعض ، كالعدد والحروف . إلاّ أنهم اختصوا الضرب الأول ، وهو الذي يقال على المتصل ، باسم الكل والثاني باسم الجميع ، وهو الذي يقال على المنفصل .

١٥. **والاجزاء** : تقال على ضربين : أحدهما من جهة الكمية فقط ، وهذه منها ما هي مقدّرة للشيء ، ومنها غير مقدّرة . وهذه منها ما هي بالفعل في الشيء ومنها ما ليست بالفعل ، ومنها متشابهة ومنها غير

متشابهة . والضرب الثاني مما يدل عليه باسم الجزء ما انقسم الى الشيء من جهة الكيفية والصورة . وبهذه الجهة نقول ان الاجسام مؤلفة من مادة وصورة ، والحدّ مؤلف من جنس وفصل .

١٦. **والناقص** : يقال من جهة على الذي ليس بتام ، كقولنا عدد ناقص وزامر ناقص. وقد يقال على ما ليس بتمامه في نفسه فاضلاً ، وإن كان ذلك الشيء تاماً في جنسه. وبهذه الجهة نقول في سائر الموجودات انها ناقصة بالاضافة الى المبدأ الأول . وأما الناقص من جهة الكمية فليس يقال كيفما اتفق ، بل ينبغي أن يكون ذلك الشيء مما له اجزاء مرتبطة بعضها ببعض ، وأن تكون غير متشابهة الاجزاء أو أن يكون مع هذا الشيء الذي يقال ينقصه موجوداً له بالطبيعة ، وأن يكون ذلك الذي ينقص لا يرتفع به جوهر الشيء ، فان الشيء الذي يرتفع بارتفاعه جوهر الشيء لا يقال فيه انه ناقص . وقد يقال على التشبيه بهذه الجهة ناقص على الأمور الصناعية ، وأما الزائد فيقال في مقابلة الناقص .

١٧. **المتقدم والمتأخر** : يقال على وجوه خمسة : احدها المتقدم بالزمان ، والثاني المتقدم في الرتبة ، وذلك اما في مبدأ محدود ، وذلك اما في القول واما في المكان . والثالث المتقدم بالشرف . والرابع المتقدم بالطبع والخامس المتقدم بالسببية . وقد عرفت في كتاب « المقولات » ما الذي يدلّ به على كل واحد من هذه الأقسام ، فلا معنى لاعادة ذلك .

وقد يقال المتقدم على وجه سادس، وهو المتقدم في المعرفة، فانه ليس كل ما كان متقدماً في المعرفة هو متقدم في الوجود .

١٨. **السبب والعلّة**: هما اسمان مترادفان ، وهما يقالان على الاسباب الأربعة التي هي المادة والصورة والفاعل والغاية . وقد يقال على التشبيه على الامور المنسوبة لهذه . والاسباب ، كما قيل في غير ما موضع ، منها قريبة ومنها بعيدة ، ومنها بالذات ومنها بالعرض ، ومنها جزئية ومنها كلية ، ومنها مركبة ومنها بسيطة . وكل واحد من هذه الاقسام منها ما هي بالفعل ومنها ما هي بالقوة . وايضاً من الاسباب ما هي في الشيء ، وهي المادة

والصورة ، ومنها ما هي خارجة عن الشيء وهو الفاعل والغاية .

١٩. **والهيولى** : يقال على مراتب . فمنها الهيولى الاولى ، وهي الغير مصوّرة . ومنها ما هي ذوات صور ، كالحال في الاسطقسات الأربعة التي هي هيولى الاجسام المركبة . وهذا النوع من الهيولى على ضربين : أحدهما هذا الضرب الذي ذكرناه ، ويخصّه انه ليس يفسد الصورة التي فيها كل الفساد ، عند حلول الصورة الأخرى ، بل توجد فيها صورة الهيولى بنحو متوسط ، على ما تبيّن ذلك في الكون والفساد . والضرب الثاني تبقى فيه صورة الهيولى عند ورود الصورة الثانية عليها بالاستعداد الذي يوجد في بعض الاجسام المتشابهة الاجزاء لقبول النفس ، وهذا اخصّ باسم الموضوع . وقد يقال ان اجزاء المركّب من جهة الكمية هيولى المركّب . وبهذه الجهة يطلق القائلون بالأجزاء التي لا تتجزى عليها اسم الهيولى . فهذه هي الوجوه التي يقال عليها الهيولى في الفلسفة .

٢٠. **والصورة** : تقال ايضاً على أوجه . فمنها صور الاجسام البسائط ، وهي الغير الآلية . ومنها صور الاجسم الآلية ، وهي النفوس . ومنها صور الاجرام السماوية ، وهي تشبه البسائط ، من جهة أنها غير آلية ، وتشبه الآلية من جهة أنها متحركة من تلقائها . وكل هذا قد تبيّن في العلم الطبيعي . وقد تقال الصورة على الكيفية والكمية الحاصلة في الممتزج ، بما هو ممتزج . وبهذه الجهة تنفصل صور الاجسام المتشابهة الاجزاء بعضها عن بعض ، وتلحقها خواصها ، كعسر الفساد الذي يوجد للذهب وغير ذلك من الخواص .

٢١. **والمبدأ** : يقال على كل ما يقال عليه السبب ، وقد يقال على ما منه يبتدئ الشيء بالحركة ، مثل طرف الطريق ، فانه مبدأ للشيء . وقد يقال المبدأ على الذي يجوز منه كون الشيء ، مثال ذلك التعليم ، فانه ربما لم يُبتدأ فيه من الأوائل بالطبع بل من الذي هو أسهل . وكل ما سوى هذا مما يقال فيه مبدأ ، فانما يقال على جهة التشبيه بواحد من هذه الوجوه ، مثل قولنا في المقدمات انها مبدأ النتيجة ، فان هذا انما

اطلق عليها ، اما من جهة انها فاعلة للنتيجة أو هيولى لها .

٢٢. **الاسطقس** : يقال اولاً على ما اليه ينحلّ الشيء من جهة الصورة . وبهذه الجهة نقول ان الاجسام الأربعة ، التي هي الماء والنار والهواء والارض ، انها اسطقسات سائر الاجسام المركبة . وقد يقال الاسطقس على الذي يُرى انه أقل جزء في الشيء على ما يرى ذلك اصحاب الجزء الذي لا يتجزأ . وقد يقال ايضاً أن الكليات هي اسطقسات الاشياء الجزئية ، بحسب رأي من يرى فيها أنها مبادئ الاشياء (١) ، وأن ما هو اكثر كلية فهو احرى أن يكون اسطقساً .

٢٣. **الاضطرار** : يقال على الشيء الذي لا يمكن ان يوجد الشيء إلاّ به . وذلك من قبل الهيولى ، كقولنا ان الحيوان ذا الدم مضطر أن يتنفّس . وقد يقال الاضطرار على القسر ، وهو ضد الاختيار ، ولذلك وصفه الشعراء من اليونانيين أنه موءلم محزن (٢) . وقد يقال الاضطرار على الذي لا يمكن ان يكون بنوع ولا صفة أخرى . وبهذه الجهة نقول انه باضطرار كانت السماوات أزلية .

٢٤. **الطبيعة** : تقال على جميع اصناف التغيّرات الأربع التي هي الكون والفساد والنقلة والنمو والاستحالة . وتقال ايضاً على الصور التي هي مبدأ هذه الحركات ، وهي احق باسم الطبيعة ، وبخاصة ما كان منها بسيطاً ، لأن الآلية هي أحرى أن تسمّى نفساً ، كمبدأ النمو . وبهذه الجهة نسمع الاطباء يقولون قد صنعت الطبيعة كذا ، يعنون القوّة المدبرة للاجسام ، وهي الغاذية ، لانها وإن كانت آلية فهي أبسط عندهم من القوى الأخر . ولذلك لا يكاد يطلقون طبيعة على قوة القلب . ومن هذه الجهة كان قولنا فعل طبيعي يقابل النطقي . وقد يطلَق ايضاً اسم الطبيعة على الاسطقسات التي تركب منها الشيء ، وبذلك نقول ان طبيعة الاجسام المتشابهة من الماء والنار وسائر البسائط . والطبيعة ايطاً تطلَق على اصناف

(١) أي افلاطون واصحابه .

(٢) راجع : تفسير ما بعد الطبيعة ، ج ٢ ، ص ٥١٨ . وفي الأصل : مود محزر .

الهيولى. وهي بالجملة تقال على جميع اصناف الصور واصناف المواد والتغيّرات اللازمة عنها.

(تلخيص ما بعد الطبيعة ، المقالة الأولى ، ص ٨ – ٣٢).

أزلية العالم

وقد بقي علينا من مطالب هذه المقالة (١) أن نبيـّن ان العالم بأسره أزلي ، وانه مع ذلك ليس فيه قوة على الفساد . فاما أنه أزلي فذلك يظهر من قرب عمّا تقدّم ، وذلك أنه قد تبيـّن أزلية الحركة الموجودة لهذا الجرم المستدير ، وانها واحدة بالعدد . والحركة الواحدة انما توجد لموضوع واحد باضطرار . فبالواجب اذن ما يكون هذا الجرم أزلياً .

وايضاً فقد تبيـّن في اول هذا الكتاب (١) من نفس طبيعة هذا الجرم أنه غير مكوّن ولا فاسد ، اذ كان لا ضدّ له . واذا كان هذا هكذا وكان من ضرورة وجود هذا الجرم المستدير وجود سائر الاسطقسات ، اذ كان لا بدّ من شيء ساكن عليه يدور ، على ما تبيـّن ، لزم ضرورة ان يكون العالم باسره أزلياً . لكن هذه الاجسام المتحركة حركة استقامة انما يوجد لها البقاء في كليتها ، لا في اجزائها ، فهي حافظة لصورها النوعية وفاسدة باجزائها ، اذ لم يمكن فيها غير ذلك من جهة ما هي اضداد . وانما اتفق لها البقاء بالنوع وحفظ صورها عن حركة الجرم السماوي...

وايضاً قد يظهر أن هذه الاسطقسات ليس يمكن فيها ان تفسد بكليتها ، وذلك أنه قد تبيـّن في السماع الطبيعي ازلية المادة ، وأنها ليس تخلو اصلاً عن صورة . واذا كان ذلك كذلك لم يمكن فساد جميعها . وانما كان يمكن ان توجد المادة خلوًا من صورة لو كانت موجودة بالفعل . وايضاً فانما كان يسوغ كون جميعها لو كان الخلاء مما يمكن وجوده ، اذ لا بدّ ها هنا من أن يتقدم المتكوّن الأين الذي فيه يتكوّن . وكذلك

(١) أي كتاب السماء والعالم .

يظهر أنه لا يمكن فيه فساد اسطقس واحد منها بأسره . وذلك أن بقاءها انما هو بالتعادل الذي بينها ، من جهة ما هي متضادة . فلو فسد واحد منها لغلبت صورة أحد الأضداد ، فكان يلزم عن ذلك أمر شنيع . أما أن تستحيل الاسطقسات كلها نارًا ، كما يرى ذلك ايروقليطس، فلا يكون ها هنا ارض ولا شيء ساكن عليه تكون الحركة ، وذلك محال وخلاف ما يلزم عن طباع هذه الحركة ، لانا قد قلنا فيما تقدم انه يلزم أن يوجد عنها جسمان : أحدهما في نهاية الخفة ، وهو الذي يليها ، والآخر في نهاية الثقل ، وهو الذي في غاية البعد منها ، على جهة ما يتبع اللاحق الخاص ملحوقه . وكذلك ايضاً لا يمكن ان تعود كلها ارضاً لهذا المعنى بعينه ، ولا ماء ولا(١) هواء .

وايضاً فلو عادت كلها ارضاً أو ماء وأرضاً لكان فيما بينها وبين مُقعّر الجسم السماوي خلاء ضرورة ، اذ كان يمكن في الماء والارض ان يكونا هنالك وأن يملأا مواضعها ومواضع غيرهما. وهذا كله خلاف ما يعطيه النظر الطبيعي . فاما هل يمكن أن يستولي احدهما على جميع المكان الذي فيه كون الاجسام المركبة ، كأنك قلت الماء أو النار ، حتى يكون زمان لا يوجد فيه الكون الذي يكون بالامتزاج ، فسنفحص عنه في كتاب الكون والفساد .

وقد يسأل سائل في هذا الموضع ، هل يمكن ، أن توجد اجزاء من هذه الاسطقسات لا تفسد من جهة ما لا تصل اليها تأثيرات الاجسام السماوية ، كأنك قلت مركز الارض . لكن اذا تبيّن فيما بعد انه لا يوجد أزلي فيه قوّة على الفساد ، تبيّن امتناع هذا . وإن تصوّر عسر امكان ذلك من جهة تعذّر وصول تأثير الاجسام السماوية الى ذلك الموضع ، فان ذلك غير ممتنع في الزمان الذي لا يتناهى.

واذ قد تبيّن ان العالم بأسره واحد وأزلي فقد ينبغي أن نفحص هل فيه مع أنه أزلي قوة على الفساد ؟ وايضاً فان قوماً يقولون انه قد يكون أزلي

(١) في الأصل: أولا .

ما يفسد ومكوَّن غير فاسد ، كما كان يرى ذلك افلاطون في العالم ، فانه كان يكوّنه ويقضي له بالأزلية . ولذلك الأولى ان نجعل الفحص عن هذا المعنى على العموم ، كما فعل أرسطو ، اعني : هل يمكن فيما هو أزلي أن يفسد ، وفيما هو مكوَّن ان لا يفسد ؟ فانه اذا تبيّن هذا تبيّن كيف الامر في العالم ، وايضاً فان هذا المطلب نافع في اشياء كثيرة .

فنقول : انه ينبغي ان نجعل مبدأ الفحص عن ذلك ، كما فعل أرسطو ، بأن نقسم على كم وجه يقال الكائن وغير الكائن والفاسد وغير الفاسد . فان عدّة المطالب تكون على عدّة المعاني التي يدل عليها الاسم ، اذا كان الاسم مشتركاً ، ثم ننظر ما يتلازم من هذه الأمور وما لا يتلازم: أعني الفاسد والمكوَّن وغير الفاسد وغير المكوَّن . فنقول : ان غير الكائن يكون على وجوه ، أحدها على العسير الكون كادارة سور على ألف ميل ؛ والثاني على ما كونه بغير اسباب الكون ، كحدوث الحس ؛ والثالث على ما شأنه أن يتكوّن فيما بعدما لم يتكوّن ؛ والرابع هو المعنى الذي عنه الفحص ها هنا ، وهو ما ليس فيه قوة على الكون ولا يكون أصلاً ، كما يقال في الباري تعالى أنه غير كائن .

وكذلك الكائن يقال على وجوه . أحدها على الذي وجد بعد أن لم يوجد ، وهذا على ضربين : اما أن يكون حدوثه بغير اسباب الكون ، كحدوث الحس ؛ واما ان يكون حدوثه كوناً وباسبابه ، كالبيت يحدث عن الصناعة . وهذا المعنى أولى ما قيل عليه كائن .

وقد يقال الكائن ايضاً على ما شأنه أن يكون اما ضرورياً ، مثل طلوع الشمس غداً ، واما على الاكثر ، وهذا ايضاً في معنى ما قبله . وكذلك غير الفاسد يقال على ما فساده متعسّر وعلى ما فساده بغير طريق الفساد ، ويقال على ما شأنه أن يفسد ، إلاّ أنه لم يفسد بعد . ويقال على ما شأنه ألاّ يفسد بعد أصلاً ولا فيه قوة على الفساد ، وهذا هو المعنى الحقيقي .

وكذلك الفاسد يقال على ما عدم بعد ان كان . وهذا على ضربين:

اما أن يكون فساده باسباب من ضروب اسباب الفساد ، واما أن يكون بغير اسباب الفساد ، كما تقدم في غير الفاسد . ويقال على ما فيه قوة على الفساد وشأنه أن يفسد باضطرار .

واذ قد تبيّن على كم وجه يقال الكائن وغير الكائن والفاسد وغير الفاسد ، فلننظر ما معنى قولنا أن في الشيء قوة وامكاناً ان يكون كذا أو لا يكون ، وأن يفعل كذا أو لا يفعله ؟ وهل هذه القوى محدودة متناهية أو غير متناهية ؟ فان هذا ضروري في الفحص الذي نحن بسبيله ، وهو أحد أجزاء المحمول في هذا المطلوب ، اعني قولنا: هل في الأزلي قوة وامكان ؟ فنقول : انه من الظاهر انه انما نحدّ (١) القوى من غاياتها ، ومن اكثر ما يظن فيها ان تفعله (٢) ، ونحدّ (١) عدمها من أقل ما لا يمكن فيها أن تفعله . مثال ذلك أنّا نقول: ان في زيد قوة أن يحمل اربعة قناطير ، وليس فيه قوة أن يحمل خمسة قناطير. فنحد (٣) قوته بغاية ما يمكن ان يحمله، لا بما (٤) دون ذلك ، وان كان اقدر عليه . وكذلك نحدّ(٥) عدم قدرته بأقل ما يعجز عنه، وإن كانت فوق ذلك أعجز . واذا كان هذا(٦) هكذا ، فظاهر أن هذه القوى محدودة في أنفسها متناهية . فمتى انزلنا ان شيئاً ما مشاراً اليه له قوة أن يوجد حيواناً أو كماً ما أو كيفاً ما بالفعل ، وبالجملة نوعاً من انواع المقولات العشر ، وليس له قوة ، أعني على وجوده بالفعل ، بل فيه قوة ألاّ يوجد فظاهر أن زمان القوتين محدود ، اذ كان الزمان الذي يظهر فيه فعل احدى القوتين غير الزمان الذي يظهر فيه فعل مقابلها. والسبب في ذلك هو تناهي القوى ، فان أنزلنا شيئاً مشاراً اليه فيه قوى غير متناهية يمكن بها أن يكون كذا أو لا يكون كذا ، لزم أن تكون أزمنتها غير متناهية ولا محدودة . فمتى

---

(١) في الأصل: نجد .
(٢) في الأصل: يفعله .
(٣) في الأصل: فنجد .
(٤) في الأصل: لما . (٥) في الاصل : نجد .
(٦) في الأصل: ذا وهي صحيحة ، إلاّ ان ابن رشد يستعمل عادة الصيغة التي اثبتناها.

وضعنا فعل القوة الواحدة موجوداً دائماً على ما يلزم عن كونها غير متناهية، لم يوجد ضرورة فعل (١) القوة الأخرى .

وأرسطو يبرهن بطريق الخلف أنه (٢) يعرض عن هذا محال ، وذلك بعد أن وضع لذلك أصلين : أحدهما ان الكاذب يقال على وجهين ، أحدهما اذا وضع كان غير الممكن موجوداً ، وهو الكاذب المستحيل ، والثاني الكاذب الممكن ، وهو اذا (٣) وضع ما ليس بموجود موجوداً إلا انه ممكن ، مثل ان نقول ان زيداً في السوق اذا لم يكن فيه ، فان هذا وان كان كاذباً فانه ممكن . وكذلك الصادق يقال على وجهين مقابلين لصنفي الكاذب . واذا كان هذا هكذا ، فطبيعة الكاذب الممتنع غير طبيعة الكاذب الممكن ، وما يلزم عن هذا غير ما يلزم عن الآخر ضرورة . فهذا هو أحد الاصلين اللذين وضعهما أرسطو لبيان هذا المطلب.

والأصل الثاني ما تبيّن في كتاب القياس (٤) من ان الكاذب لممكن لا يلزم عنه الكاذب الممتنع ، بل متى لزم وجود الكاذب الممتنع عن شيء فهو كاذب ممتنع .

واذ قد تقرّر هذا فنقول : ان الأزلي ان كان ممكناً ان يعدم ، فانزاله بالفعل معدوماً يكون كذباً ممكناً ، واذا كان كذباً ممكناً لم يلزم عنه محال . لكنه اذا وضع معدوماً لزم عنه محال ، وهو ان يكون الأزلي معدوماً ، أي ليس بأزلي. لأنه يأتلف القياس في الشكل الثالث هكذا :

العالم أزلي
والعالم معدوم

فيلزم أن يكون بعض الأزلي معدوماً ، وذلك يستحيل . فاذن وضعه معدوماً مستحيل لا ممكن ، لأنه لا يلزم عن الممكن مستحيل على ما

---

(١) في الأصل: مثل .
(٢) في الأصل: بأنه .
(٣) يبدو أنها زائدة في الأصل.
(٤) أي التحليلات الأولى ، أو: Analytica Priora

تبين في كتاب القياس لأنه أزلي ولأنا وضعناه معدوماً، فيكون موجوداً معدوماً معاً . فانزاله بالفعل معدوماً كذب ممتنع . واذا كان العدم عليه ممتنعاً ، فليس يمكن . واذ قد تبيّن أنه لا يوجد أزلي فيه امكان العدم، فظاهر أنه لا يمكن ان يوجد أزلي يفسد بآخرة ولا (١) متكوّن يبقى أزلياً على ما كان يراه افلاطون في العالم. وذلك أن هذين المعنيين يلزمان هذه النتيجة المتقدمة لزوم التالي المقدّم. فانه ان كان الأزلي لا يمكن ان توجد فيه قوة العدم ، فليس يمكن أن يفسد ، لأنه ليس فيه امكان الفساد ؛ ولا يمكن ايضاً ان يكون لأنه لم يمكن فيه قوة العدم ، فضلاً عن أن يعدم . ولزوم التالي عن (٢) المقدّم في هذا القياس الشرطي ظاهر بنفسه . وتصحيح استثناء المقدم بعينه ظاهر من القول المتقدّم .

فهذا هو البرهان الذي يعتمده أرسطو في بيان هذا المطلب . وسائر البيانات التي يأتي بها في هذا المعنى في كتاب السماء والعالم ، إما قوتها قوة هذا البرهان أو يشدّها ويرفدها بهذا البرهان او بما قوته (٣) قوة هذا البرهان . وانت فلا يخفى عليك ذلك اذا وقفت على كلام أرسطو في هذا الموضع .

(كتاب السماء والعالم ، ص ٢٨ – ص ٣٥) .

اثبات السببية

أما انكار وجود الاسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات فقول سفسطائي . والمتكلم بذلك اما جاحد بلسانه لما في جنانه ، واما منقاد أشبهة سفسطائية عرضت له في ذلك . ومن ينفي ذلك فليس يقدر أن يعترف ان كل فعل لا بد له من فاعل . وأما أن هذه الاسباب مكتفية بنفسها في الأفعال الصادرة عنها أو انما تتمّ افعالها بسبب من خارج ، اما مفارق أو غير مفارق ، فليس معروفاً بنفسه ، وهو مما يحتاج الى بحث

(١) الواو ساقطة في الأصل .
(٢) ليست في الأصل .
(٣) في الأصل: قوتها .

وفحص كثير . وإن ألفوا هذه الشبهة في الاسباب الفاعلة التي يحسّ أن بعضها يفعل بعض، لموضع ما ههنا من المعقولات التي لا يحسّ فاعلها ، فان ذلك ليس بحق ، فان التي لا تحسّ اسبابها انما صارت مجهولة ومطلوبة من أنها لا يحسّ لها أسباب . فان كانت الاشياء التي لا تحسّ لها اسباب مجهولة بالطبع ومطلوبة ، فما ليس بمجهول فاسبابه محسوسة ضرورة . وهذا من فعل من لا يفرّق بين المعروف بنفسه والمجهول . فما أتى(١) به في هذا الباب مغالطة سفسطائية .

وايضاً فماذا يقولون في الاسباب الذاتية ، التي لا يفهم الموجود إلاّ بفهمها ؟ فانه من المعروف بنفسه ان للاشياء ذوات وصفات هي التي اقتضت الأفعال الخاصة بموجود موجود ، وهي التي من قبلها اختلفت ذوات الاشياء واسماؤها وحدودها . فلو لم يكن لموجود موجود فعل يخصّه ، لم يكن له طبيعة تخصّه . ولو لم يكن له طبيعة تخصّه ؛ لما كان له اسم يخصّه ولا حدّ ، وكانت الاشياء كلها شيئاً واحداً ولا شيئاً واحداً . لأن ذلك الواحد يُسال عنه : هل له فعل يخصّه أو انفعال يخصّه أو ليس له ذلك ؟ فان كان له فعل يخصّه فهنا افعال خاصة صادرة عن طبائع خاصة . وإن لم يكن له فعل يخصّه واحد ، فالواحد ليس بواحد . واذا ارتفعت طبيعة الواحد ارتفعت طبيعة الموجود . واذا ارتفعت طبيعة الموجود لزم العدم .

وأما هل الأفعال الصادرة عن موجود موجود ضرورية الفعل فيما شأنه ان يفعل فيه أو هي اكثرية أو فيها الأمران جميعاً ، فطلوب يستحق الفحص عنه . فان الفعل والانفعال الواحد بين كل شيئين من الموجودات انما يقع باضافة ما من الاضافات التي لا تتناهى . فقد تكون اضافة تابعة لاضافة . ولذلك لا يُقطع بان النار اذا دنت من جسم حاس فعلت ولا بد ، لأنه لا يبعد ان يكون هنالك موجود يوجد له الى الجسم الحساس اضافة تفوق تلك الاضافة الفاعلة للنار ، مثل ما يقال في حجر

---

(١) أي الغزالي الذي يرد عليه ابن رشد في هذا الفصل .

الطلق وغيره . ولكن هذا ليس يوجب سلب النار صفة الاحراق ، ما دام باقياً لها اسم النار وحدّها .

وأما أن الموجودات المحدثة لها اربعة اسباب ، فاعل ومادة وصورة وغاية ، فذلك شيء معروف بنفسه . وكذلك كونها ضرورية في وجود المسبّبات ، وبخاصة (١) تلك التي هي جزء من الشيء المسبّب ، اعني التي سمّاها قوم مادة وقوم شرطاً ومحلاً ، والتي يسميها قوم صورة وقوم صفة نفسية . والمتكلمون يعترفون بأن ههنا شروطاً هي ضرورية في حق المشروط ، مثل ما يقولون أن الحياة شرط في العلم . وكذلك يعترفون بأن للاشياء حقائق وحدوداً وانها ضرورية في وجود الموجود . ولذلك يطردون الحكم في الشاهد والغائب على مثال واحد ؛ وكذلك يفعلون في اللواحق اللازمة لجوهر الشيء ، وهو الذي يسمونه الدليل ، مثل ما يقولون أن الاتقان في الموجود يدلّ على كون الفاعل عاقلاً ، وكون الموجود مقصوداً به غايةً ما يدل على أن الفاعل له عالم به . والعقل ليس هو شيئاً اكثر من ادراكه الموجودات باسبابها ، وبه يفترق من سائر القوى المدركة ، فمن رفع الاسباب فقد رفع العقل . وصناعة المنطق تضع وضعاً أن ههنا اسباباً ومسبّبات ، وأن المعرفة بتلك المسبّبات لا تكون على التمام إلاّ بمعرفة اسبابها . فرفع هذه الاشياء هو مبطل للعلم ورفع له ، فانه يلزم ألاّ يكون ههنا شيء معلوم اصلاً علماً حقيقياً ، بل ان كان فمظنون . ولا يكون ههنا برهان ولا حدّ اصلاً وترتفع اصناف المحمولا ت الذاتية ، التي منها تأتلف البراهين . ومن يضع أنه ولا علم واحد ضروري ، يلزمه ألاّ يكون قوله هذا ضرورياً .

وأما من يسلّم أن ههنا اشياء بهذه الصفة واشياء ليست ضرورية ، وتحكم النفس عليها حكماً ظنّياً وتوهم انها ضرورية ، وليست ضرورية ، فلا ينكر الفلاسفة ذلك. فان سمّوا مثل هذا عادة جاز . وإلاّ فما أدري ما يريدون باسم العادة ؟ هل يريدون انها عادة الفاعل أو عادة الموجودات أو

---

(١) في الأصل: وبخاصته .

عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات . ومحال أن يكون لله تعالى عادة . فان العادة ملكة يكتسبها الفاعل توجب تكرر الفعل منه على الأكثر . والله عزّ وجلّ يقول : « ولن تجد لسنة الله تبديلاً ، ولن تجد لسنة الله تحويلاً » قرآن ٣٥، ٤١—٤٢). وان ارادوا انها عادة للموجودات ، فالعادة لا تكون إلاّ لذي نفس . وإن كانت في غير ذي النفس فهي في الحقيقة طبيعية ، وهذا غير ممكن اعني : أن يكون للموجودات طبيعة تقتضي الشيء اما ضرورياً واما اكثرياً . وأما أن تكون عادة لنا في الحكم على الموجودات ، فان هذه العادة ليست شيئاً اكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبعه وبه صار عقلاً . وليس تنكر الفلاسفة مثل هذه العادة ، فهو لفظ مموّه ، اذا حقق لم يكن تحته معنى إلاّ أنه فعل وضعي مثل ما تقول : جرت عادة فلان أن يفعل كذا وكذا ، يريدون أنه يفعله في الأكثر .

وإن كان هذا هكذا كانت الموجودات كلها وضعية ، ولم يكن هنالك حكمة أصلاً من قبَلها ينسب الى الفاعل أنه حكيم . فكما قلنا لا ينبغي أن يشك في أن هذه الموجودات قد تفعل بعضها بعضاً ومن بعض ، وأنها ليست مكتفية بانفسها في هذا الفعل ، بل بفاعل من خارج فعلُه شرط في فعلها ، بل في وجودها فضلاً عن فعلها . وأما ما جوهر هذا الفاعل أو الفاعلات ففيه اختلاف الحكماء من وجه ، ولم يختلفوا من وجه . وذلك انهم كلهم اتفقوا على أن الفاعل الأول هو بريءٌ عن المادة ، وأن هذا الفاعل فعله شرط في وجود الموجودات وفي وجود أفعالها ، وأن هذا الفاعل يتناول فعله هذه الموجودات بوساطة مفعول له هو غير هذه الموجودات . فبعضهم جعله الفلك فقط (١) وبعضهم جعل مع الفلك موجوداً آخر بريئاً من الهيولى ، وهو الذي يسمونه واهب الصور(٢) . والفحص عن هذه الآراء ليس هذا موضعه . واشرف ما

---

(١) وهو أرسطو واصحابه .
(٢) وهو ابن سينا خاصة .

تفحص عنه الفلسفة هو هذا المعنى ؛ فان كنت ممن يشتاق الى هذه الحقائق فاسلك الى الأمر من بابه . وانما وقع اختلافهم في حدوث الصور الجوهرية وبخاصة النفسانية ، لأنهم لم يقدروا أن ينسبوا هذه الى الحار والبارد والرطب واليابس التي هي اسباب ما تحدث ههنا من الطبائع عندهم وتفسد . والدهرية هم الذين ينسبون كل ما يظهر ههنا مما ليس له سبب ظاهر الى الحار والبارد والرطب واليابس ، ويقولون انه عندما تمتزج هذه الاسطقسات امتزاجاً ما ، تحدث هذه الأشياء على أنها تابعة لتلك الأمزجة مثل ما تحدث الألوان وسائر الاعراض . وقد عُنيت الفلاسفة بالرد على هؤلاء .

(تهافت التهافت ، ص ٥١٩ – ص ٥٢٥) .

المذاهب في ايجاد العالم

... وهذه المسألة هي في غاية الصعوبة والعواصة . ونحن نقول في ذلك بحسب قوتنا واستطاعتنا ، وبحسب المقدمات والاصول التي تقررت لدينا من مذهب هذا الرجل (أي أرسطو) الذي وجدنا مذهبه ، كما يقول الاسكندر ، أقل المذاهب شكوكاً واشدها مطابقة للوجود ، واكثرها موافقة له وملاومة ، وأبعدها عن التناقض . فنقول بان كل من اثبت سبباً فاعلاً واثبت الكون نجدهم بالجملة انقسموا الى مذهبين في ذلك في غاية التضاد وبينهما متوسطات .

فاما المذهبان اللذان في هذا المعنى في غاية التضاد فمذهب أهل الكمون ، والثاني مذهب أهل الابداع والاختراع . أما مذهب أهل الكمون فهم القائلون ان كل شيء في كل شيء ، وان الكون انما هو خروج الأشياء بعضها من بعض ، وتمييز بعضها من بعض . وبيّن أن الفاعل عند هؤلاء ليس شيئاً اكثر من محرّك . وأما مذهب أهل الاختراع والابداع فهم الذين يقولون ان الفاعل هو الذي يبدع الموجود بجملته ويخترعه اختراعاً ، وأنه ليس من شرط فعله وجود مادة فيها يفعل ، بل هو المخترع للكل . وهذا هو الرأي المشهور عند المتكلمين من أهل ملّتنا ومن أهل

ملّة النصارى . حتى لقد كان يحنّى النحوي النصراني يعتقد انه ليس ها هنا امكان إلاّ في الفاعل فقط، على ما حكا عنه ابو نصر في الموجودات المتغيّرة .

وأما الاوساط التي بين هذين الرأيين. فيشبه أن ترجع الى رأيين ينقسم أحدهما الى اثنين ، فتكون ثلاثة . والذي يشمل هذه الآراء الثلاثة أنهم يضعون الكون تغيرًا في الجوهر ، وأنه ليس ليتكوّن عندهم شيء من لا شيء ، اعني انه لا بد في الكون عندهم من موضوع ، وأن المتكوّن انما يحدث عن ما هو من جنسه بالصورة . فالرأي الواحد منها هو رأي من يرى أن الفاعل هو الذي يخترع الصورة ويبدعها ويثبتها في الهيولى . وهؤلاء منهم من يرى أن الفاعل الذي بهذه الصفة ليس هو في هيولى ، وهو الذي يسمونه واهب الصور ، وابن سينا من هؤلاء . ومنهم من يرى أن الفاعل الذي بهذه الصفة يوجد بحالتين ، اما مفارقاً للهيولى واما غير مفارق . فالغير مفارق عندهم مثل النار تفعل نارًا والانسان يولد انساناً ، والمفارق هو المولّد للحيوان والنبات الذي لا يوجد عن حيوان مثله ولا عن بزر مثله ، وهذا هو مذهب ثامسطيوس ، ولعله مذهب أبي نصر فيما يظهر من قوله في « الفلسفتين » ، وان كان شك في ادخال هذا الفاعل في الحيوان المتناسل .

وأما المذهب الثالث فهو الذي اخذناه عن أرسطو ، وهو أن الفاعل انما يفعل المركب من المادة والصورة ، وذلك بأن يحرّك المادة ويغيّرها حتى يخرج ما فيها من القوة على الصورة الى الفعل . وهذا الرأي فيه شبه من رأى من يرى أن الفاعل انما يفعل اجتماعاً وانتظاماً للاشياء المتفرقة ، وهو مذهب ابندقليس . وقد كنا اغفلنا هذا المذهب في الفاعل عند ذكر مذاهب الناس . إلاّ ان الفاعل عند أرسطو ليس هو جامع بين شيئين بالحقيقة ، وانما هو مخرج ما بالقوة الى الفعل ، فكأنه جامع بين القوة والفعل، اعني الهيولى والصورة ، من جهة اخراج القوة الى الفعل ، من غير ان يبطل الموضوع القابل للقوة فيصير حينئذ في المركب شيئان متعدّدان ، وهو المادة والصورة . وهو يشبه الاختراع ايضاً من جهة أنه يصيّر ما كان

بالقوة الى الفعل ، ويفارق الاختراع بأنه ليس يأتي بالصورة من لا صورة. وكذلك فيه شبه من الكمون . وكل من قال بالاختراع أو الكمون أو الجمع والتفريق ، فانما أمّوا هذا المعنى فوقفوا دونه . فمعنى قول أرسطو أن المواطئ يكون من المواطئ أو قريب من المواطئ ليس معناه أن المواطئ يفعل بذاته وصورته صورة المواطئ له ، وانما معناه انه يخرج صورة المواطئ له من القوة الى الفعل.وليس هو فاعلاً(١) بأن يورد على الهيولى شيئاً من خارج أو شيئاً هو خارجاً عنها . والحال في الجوهر في ذلك هو كالحال في سائر الاعراض ، فانه ليس يورد الحار على الجسم المستحرّ حرارة من خارج ، وانما يصيّر الحار بالقوة حارًا بالفعل . وكذلك الأمر في العظم التابع للكون ، أعني ان العظم اذا انتقل عند الكون من كمية الى كمية لم ينتقل من قبَل كمية واردة عليه من خارج . وكذلك الحركة في المكان ، ليس هي شيئاً(٢) ورد من خارج عن المحرّك . ولذلك ليس يلزم أن يكون الفاعل ولا بد مواطئاً (٣) هو هو من جميع الوجوه . فالمولّد للنفس ليس معناه أنه يثبت نفساً في الهيولى ، وانما معناه انه يخرج ما كان نفساً بالقوة الى أن يصير نفساً بالفعل . وكذلك نجد النار تتكوّن عن الحركة ، كما تتكوّن عن نار مثلها . ومعنى النسب والصور الموجودة في المكوّنات للحيوانات هو أنها تخرج النسب والصور التي في الهيولى من القوة الى الفعل . وكل مخرج شيئاً من القوة الى الفعل ، فيلزم ان يوجد فيه بوجه ما ذلك المعنى الذي اخرجه ، لا أنه هو هو من جميع الوجوه . فالقوى التي في البزور ، وهي التي تفعل اشياء متنفسة ، ليست اشياء متنفّسة بالفعل ، وانما هي متنفّسة بالقوة ، كما يقال في البيت الذي في نفس البنّاء انه بيت بالقوة لا بالفعل . ولذلك يشبّه أرسطو هذه القوى بالقوى الصناعية ، ويقول في كتاب الحيوان ان هذه القوى هي إلاهية ، اذ كان فيها قوة على اعطاء الحياة . وهي شبيهة بالقوى التي تسمى عقولاً ، لكونها

(١) في الأصل : فاعل .
(٢) في الأصل : شيء .
(٣) في الأصل : مواطئ .

سوّاقة الى الغاية . ولما كانت هذه البزور انما تفعل ذلك بالحرارة التي فيها ، والحرارة بما هي حرارة ليس تفعل إلاّ تسخيناً أو تيبيساً أو تصليباً ، لا شكلاً ولا صورة متنفّسة ، يقول أرسطو في كتاب الحيوان ان هذه الحرارة ليست ناراً ولا هي من نار ، اذ كانت النار هي مفسدة للحيوان لا مكوّنة له . وهذه الحرارة المكوّنة هي شبيهة بالحرارة الصناعية ، أعني التي تقدرها الصناعة لفعل من الأفعال التي تفعلها . وذلك يتبيّن في كل ما كان من الصنائع يفعل بحرارة ما . وهذه الحرارة ذات صورة بها صارت محفوظة التقدير ضرورة . وهذه الصورة ليست نفساً بالفعل ، ولكن (١) نفساً بالقوة ، وهي التي يشبّهها أرسطو بالصناعة وبالعقل . ولذلك يسمّي هذه الحرارة حرارة نفسية ، وليس يقول فيها انها متنفّسة . وهذه الحرارة ذات الصورة هي في البزور متولدة عن ذي البزور والشمس . ولذلك يقول أرسطو : أن الانسان يولّده انسان مثله والشمس . وهي متولّدة في الارض والماء من قبل حرارة الشمس الممتزجة بحرارة سائر الكواكب . ولذلك كانت الشمس وسائر الكواكب هي مبدأ الحياة لكل حيّ بالطبيعة . فحرارة الشمس والكواكب المتولدة في الماء والارض هي المكوّنة للحيوانات المتولدة من العفونة ، وبالجملة لكل ما يكون من غير بزر ، لا أن هناك نفساً بالفعل حدثت عن الفلك المائل والشمس ، كما يحكي عنه ثامسطيوس . وهذا كله قد تبيّن في كتاب الحيوان . وانما نسب هذا الفعل للشمس لانها أظهر الكواكب فعلاً في ذلك ، فالحرارات المتولدة عن حركات الكواكب المولدة لنوع نوع من انواع الحيوانات ، وهي التي هي القوة ذلك النوع من الحيوان ، التقدير الموجود في حرارة حرارة منها انما هو من قبَل مقادير حركات الكواكب واحوال بعضها عند بعض في القرب والبعد . وهذا التقدير هو صادر عن المهنة الالهية العقلية التي هي مشبّهة بالصورة الواحدة للصناعة الواحدة الرئيسية التي تحتها صنائع شتى .

فعلى هذا ينبغي أن يفهم أن الطبيعة ، اذا كانت تفعل فعلاً

---

(١) في الأصل : ولاكن .

في غاية النظام من غير أن تكون عاقلة ، أنها ملهمة من قوى فاعلة هي اشرف منها ، وهي المسمّاة عقولاً (١) . وهذه النسب والقوى الحادثة في الاسطقسات عن حركات الشمس وسائر الكواكب هي التي ظنّ بها افلاطون انها الصور ، واياها أمّ . وهي التي نظر اليها كما ينظر الى الشيء من بعد فقال بالصور . والذي يعتمده أرسطو في أن الفاعل ليس يخترع الصورة هو أنه لو اخترعها لكان شيء من لا شيء . ولذلك ليس للصورة عنده كون ولا فساد إلاّ بالعرض ، اعني من قبل كون المركب وفساده . وهذا الأصل هو الذي اذا لزمه الانسان عند توفية النظر في هذه الأشياء ولم يغفله ، لم يعرض له فيه شيء من هذه الأغاليط . فتوهم اختراع الصور هو الذي صيّر من صيّر الى القول بالصور والى القول بواهب الصور . وافراط هذا التوهم هو الذي صيّر المتكلمين من أهل الملل الثلاث الموجودة اليوم الى القول بأنه يمكن أن يحدث شيء من لا شيء . وذلك أنه ان جاز الاختراع على الصورة جاز الاختراع على الكل .

ولمّا اعتقد المتكلمون من أهل ملّتنا أن الفاعل انما يفعل بالاختراع والابداع من لا شيء ولم يعاينوا فيما ها هنا من الأمور الفاعلة بعضها في بعض شيئاً بهذه الصفة قالوا : إنّ ها هنا فاعلاً واحداً لجميع الموجودات كلها ، هو المباشر لها من غير وسط ، وأن فعل هذا الفاعل الواحد يتعلق في آن واحد بافعال متضادة ومتفقة لا نهاية لها ، فجحدوا أن تكون النار تحرق والماء يروي والخبز يشبع . قالوا لأن هذه الأشياء تحتاج الى مبدع ومخترع، والجسم لا يبدع الجسم ولا يخترع في الجسم حالاً من احواله ؛ حتى قالوا ان تحريك الانسان الحجر بالاعتماد عليه والدفع له ، ليس هو الدافع، لكن ذلك الفاعل هو المخترع للحركة.فان الاعتماد على الحجر لا يخترع منه حركة لم تكن ، وجحدوا لمكان هذا وجود القوة . والخطأ في هذا كله لائح لمن كان له بعض ارتياض في هذا العلم ، أي العلم الالهي (٢) .

---

(١) في الأصل: وهي المسمى عقلاً . (٢) في الأصل: الالاهي

ومن أعجب ما عرض لهؤلاء القوم ان قالوا ان الفاعل لا يقدر على اعدام الشيء ، قالوا لأن فعل الفاعل يتعلق بالايجاد والاختراع لا بالاعدام فانظر كيف امتنع عندهم نقلة الفاعل للموجود من الوجود الى العدم ، ولم يمتنع عندهم نقلته من العدم الى الوجود .

فان قيل بأي جهة يتعلق فعل الفاعل عندكم بالاعدام . قلنا بالوجه الذي يتعلق به في الايجاد ، وهو اخراج ما بالقوة الى الفعل . فان الكائن بالفعل هو فاسد بالقوة ، وكل قوة فانما تصير الى الفعل من قبل مخرج لها هو بالفعل. فلو لم تكن القوة موجودة لما كان ها هنا فاعل أصلاً ، ولو لم يكن الفاعل موجوداً لما كان ها هنا شيء هو بالفعل أصلاً . ولذلك قيل ان جميع النسب والصور هي موجودة بالقوة في المادة الأولى ، وهي بالفعل في المحرّك الأول بنحو من الانحاء شبيه بوجود المصنوع بالفعل في نفس الصانع .

(تفسير ما بعد الطبيعة ، ج ٣ ، ص ١٤٩٧ — ص ١٥٠٥)

الاتصال بالعقل الفعّال

الغرض في هذا القول أن نبيّن جميع الطرق الواضحة والبراهين الوثيقة التي توقف على المطلب الكبير والسعاده العظمى : وهو هل يتصل بالعقل الهيولاني الفعّال ، وهو ملتبس بالجسم ، حتى يكون في هذه الحال فعل (١) الانسان هو جوهره من كل جهة ، على شأن المفارقة أن تكون عليه ؟ وهذا المطلب هو الذي كان وعد به الحكيم (أي أرسطو) في كتاب النفس ، ولم يصل الينا قوله في ذلك . وما اثبته في هذه المقالة فانما اخذته عن مولاي وسيدي أدام الله حياته ، فان كان صواباً نسب اليه (٢) ،

(١) في الأصل : فصل.

(٢) في الأصل : اليهم . الاشارة الى ابن رشد ، اذ يبدو من أمر هذه الرسالة في شكلها المطبوع أنها من وضع ابنه ابي محمد عبد الله . وفي سيرة ابن رشد — كما مر — انه ألف رسالة في الاتصال ، لا يبعد أن تكون هذه الرسالة . وليس في الرسالة عندنا ، سوى هذه العبارة ، شيء يستدل به على أنها ليست من وضع ابن رشد جملة .

وإن كان خطأ نسب اليّ . وإني اعترف ان مقامي ليس هذا المقام ، لكن حملني على ذلك امتثال أمره (١) ، اذ كان قد أمرني بذلك عند مذاكرة في هذا المطلب ؛ ولما رجوت في ذلك من الأجر . ولما كان ، ادام الله حياته ، قد كتب في هذا المعنى في مواضع(١) ، رأيت أن تكون هذه المقالة جامعة لكل ما قيل فيه ، بل وفيها أشياء لم تكتب بعد . ومهما تجددت مذاكرة أو وقع نظر فيه اثبته في هذه المقالة .

ونحن نسلّم ها هنا ما يجب تسلّمه مما بيّن في كتاب النفس ، اذ كان هذا المطلوب هو الغاية من ما قيل في ذلك الكتاب . فنقول : ان هذا المطلوب يبيّن بثلاثة طرق .

١. الطريق الأول ـــ هو الذي حكاه الاسكندر في مقالته في العقل ، وذكر انه الطريق الذي يسلكه الحكيم في هذا المعنى . وهو هذا : قال انه قد تبيّن هنالك ، أعني في كتاب النفس ، أن الأمر في العقل شبيه بالأمر في الحسّ . فكما أن في الحسّ ثلاثة أشياء ، قوة قابلة وهي القوة الحساسة ، وشيء خارج النفس بالفعل ، وهو المحسوس المدرك ، والثالث هو المعنى الذي يحصل في القوة الحساسة من ذلك الشيء المدرك ، فكذلك يجب أن يكون الأمر في العقل ، أعني أنه يقوم ايضاً فيه ثلاثة اشياء : قوة قابلة (وهو العقل الهيولاني) ، وهو نظير للقوة الحساسة في الحسّ ؛ وشيء آخر يحصل في هذه القوة هو نظير المعنى الذي يحصل في القوة الحساسة من الشيء المحسوس (وهذا هو العقل النظري) وهو العقل الذي بالملكة ؛ وشيء ثالث خارج النفس بالفعل هو الذي يتنزّل من هذا الادراك العقلي منزلة المحسوس من الادراك الحسّي ، حتى يكون ذلك الادراك الذي للعقل الهيولاني انما هو لذلك العقل الذي هو نظير المحسوس . ولما كان ليس خارج النفس شيء هو بالفعل من نوع العقل ، وانما خارج النفس صورة في مادة ، هي عقل بالقوة لا عقل بالفعل ، وجب ضرورة أن يكون الذي ينظر اليه العقل الهيولاني بالحقيقة هو عقل

(١) يرد سائر هذه العبارة بالجمع خطأ ، كما يخيل الينا .

بالفعل ، نظير للشيء الذي ينظر اليه القوة الحساسة في الحس.

واذا كان هذا هكذا ، فالعقل الهيولاني انما ينظر الى العقل الفعّال الذي هو عقل بالفعل ، إلاّ أنه يعقله أولاً بوجود ناقص ، وهو العقل الذي بالملكة ، الذي هو صور الموجودات الهيولانية . ويعقل بآخرة على التمام والكمال ، اذا كان انما ننظر اليه من هذه الجهة سمّي مستفاداً .

وهذا العقل الذي بالملكة ، وهو صور الموجودات الهيولانية ، كأنه وسط بين الموجودات الهيولانية وبين العقل الفعّال . فهو من جهة الموجودات بوجود اشرف من الوجود الهيولاني ، ومن جهة ، العقل الفعّال بوجود انقص من وجوده التام الذي ليس فيه قوة اصلاً .

فهذه هي الطريقة التي سلكها الاسكندر كما قلنا ، وذكر أنها طريقة الحكيم . وهي في غاية الوثاقة .

٢. الطريق الثاني — نقول: انه قد تبيّن في كتاب النفس أن ها هنا ثلاثة عقول : عقل بالقوة ، وهو العقل الهيولاني ، وعقل يستكمل به هذا العقل ، وهو العقل الذي بالملكة ، وعقل فعّال ، وهو الذي يصيّر المعقولات التي بالقوة معقولة بالفعل . وأن هذا العقل له فعلان : أحدهما من حيث هو مفارق ، وهو أن يعقل ذاته ، على ما شأن العقول المفارقة أن تكون عليه من عقلها ذواتها ، وكون العاقل والمعقول منها شيئاً واحداً من كل جهة . والثاني أن يعقل المعقولات التي في العقل الهيولاني ، أعني يصيّرها من القوة الى الفعل . وهذا العقل ، أعني الفعّال ، هو متصل بالانسان ، وهو كالصورة له ، ولذلك يفعل به الانسان متى شاء ، أعني يعقل . وثامسطيوس يقول فيه : وبه اكتب ما أكتب .

ومن البيّن أنه اذا عقل الانسان جميع المعقولات التي هي العقل الذي بالملكة ، ولم يبقَ له معقول بالقوة يصيّره معقولاً بالفعل ، أنه لا يخلو في تلك الحال من أحد أمرين : إما ألاّ يكون له فعل البتّة ، وهو متصل بنا ، وإما أن يكون له فعله الثاني . ومحال أن يكون متصلاً بنا ولا يكون له فعل ، فلم يبق إلاّ أن يكون له فعله الثاني الذي هو عقله ذاته .

وبالواجب ما كان فعله الأول من أجل فعله الثاني ، والثاني يجري منه

مجرى الغاية . وذلك أنه لما كانت الحكمة الالهية والعدل الربّاني يقتضي ألاّ يبقى نوع من انواع الموجودات ، ولا طور من اطوار الوجود ، إلاّ ويخرج الى الفعل ؛ وكان العقل الذي هو المعقولات بالقوة طوراً من اطوار الوجود الشريفة ، وجب أن يخرج من القوة الى الفعل . ولكونه من جنس العقل كان واجباً أن يخرجه الى الفعل (١) شيء هو عقل بالفعل متقدم عليه بضروب الشرف والوجود ، وهذا هو العقل الفعّال . وجُعل بعد هذا العقل الفعّال الذي هو العلوم النظرية من أجل فعله الأخير الذي (هو) (٢) ادراكه ذاته ، حتى الحال في هذا العقل كالحال في سائر العقول المفارقة أعني أن تكون ذاتها هي غايتها ، وإن كان لها فعل آخر فهو طريق الى حصول الذات الذي هو العقل الخالص . ولو لم يكن الأمر كذلك وكان المقصود بهذا الفعل الصادر عن الفعّال الذي هو الفعل الذي بالملكة هو ذاته ، لا كونه طريقاً الى شيء ، لزم محال وهو أن يكون الأشرف ، وهو العقل الفعّال من أجل الآخر ، وهو الذي بالملكة ، اذ الفعل غاية الفاعل ، والغاية اشرف ممّا قبل الغاية .

فانظر الى هذا السرّ الالهي والتكليف الرباني ما أعجبه ! فسبحان الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى . وهذا الذي قلته بآخرة في أمر العقل هو من اشرف ما يقال فيه اذ كان من جنس الاقاويل التي يقال لها التحليل ، لأنه هو المتقدم على جنس الأقوال التي يقال لها التركيب .

٣. الطريق الثالث— وهذا الطريق هو مأخوذ من القوة والفعل. وذلك أنه من البيّن أن القوة ، بما هي قوة ، انما تقال بالاضافة الى الفعل . ولما كان العقل الهيولاني عقلاً بالقوة ، وجب أن يكون انما هو عقل بالقوة على عقل بالفعل ليس فيه قوة أصلاً . ولما كان العقل الذي بالملكة عقلاً بالقوة لا عقلاً بالفعل . وجب أن يكون العقل الهيولاني انما هو بالقوة على عقل بالفعل ليس فيه قوة أصلاً ، وإن كان وقتاً ما بالقوة على عقل ليس هو عقلاً بالفعل (٣) .؛ فانما هو قويّ عليه ليكون به مستعداً

(١) في الأصل: العقل. (٢) ليست في الأصل.
(٣) أي العقل بالملكة ، وهو بالقوة من جهة وبالفعل من جهة أخرى .

وقابلاً لمثل هذا العقل الذي لا تشوبه قوة أصلا . واذا كان قوياً على مثل هذا العقل ، وكل قوة لا بد أن تخرج الى الفعل ، فبالضرورة ما يلزم أن يعقل بآخرة للعقل المفارق ،أعني الفعّال ،ومن هذه الجهة سمّي مستفاداً.

وأما كون العقل الذي بالملكة ، وهو العلوم النظرية ، عقلاً بالقوة ، فبيّن ، اذ كان المعقولات (١) التي هي الصور معقولة بالقوة ، بخلاف الأمر في الحسّ ، فان الحسّ حسّ بالفعل لأن المحسوس محسوس (بالفعل) (٢) . ومن هذه الجهة كان الحس أشرف من هذا العقل الذي (هو) (٢) بالقوة بوجه ما ، أعني كون المحسوس بالفعل والعقل بالقوة . لكن العقل ، وإن كان عقلاً بالقوة ، فهو بالجملة أشرف من الحسّ. والسبب في ذلك أن العقل كلّي ، والكلي بالقوة ؛ والمحسوس جزئي ، والجزئي بالفعل . فاذا أحسّت القوة الحسّاسة بمحسوس ما ، كان ما يحصل في القوة الحساسة هو معنى ذلك الشخص المحسوس المشار اليه بالفعل ووقع الادراك عليه . وأما اذا اتّصل بالعقل الهيولاني معقول من المعقولات ، وهو معنى كليّ ، كأنك قلت مثلاً صورة المثلث ، انما هو مثلّث ، كان هذا المعنى انما يتناول صور اشخاص لا نهاية لها بالقوة ، فهي علم بالقوة ، اذ كان المعلوم بالقوة . ولذلك يعلم الانسان مثلاً أن كل مثلّث فزواياه مساوية لقائمتين ، وليس يعلم مع ذلك شخص المثلّث المصوّر المستور مثلاً عنه . فهو يعلمه بالقوة ويجهله بالفعل ، لأنه يعلم المثلّث بما هو مثلّث ، لا مثلثاً معيناً بالفعل ، كما هو بالحس. ولذلك ليس ايضاً اتصالنا بالعقل الفعّال شيئاً غير أن ندرك بالفعل شيئاً مجرّدًا بالكلية ، مثل ما ندركه بالحسّ .

واذا كان هذا كله كما وصفناه ، فالذي للعقل الهيولاني بالذات ، وبما هو عقل،هو أن يعقل ما هو في نفسه عقل بالفعل . وما اتفق له أولاً من أن يعقل شيئاً ليس هو في نفسه عقلاً بالفعل ، وهو العقل الذي بالملكة ، هو بالعرض . ومن هذا يلوح لك صحّة ما قال ثامسطيوس برهاناً

(١) في الأصل: المعقولة .　　(٢) ليست في الأصل .

على أن العقل الهيولاني يعقل المفارقة (١) . وذلك أنه قال : إن العقل الهيولاني اذا كان يعقل ما ليس في نفسه عقلاً ، فأحرى أن يعقل ما هو في نفسه عقل . وكذلك ايضاً صحّة ما قاله الاسكندر في ذلك حين شبّه هذه القوة التي في العقل الهيولاني بقوّة المشي الذي يوجد (٢) في الطفل، فانه قال : فكما أن هذه القوة تصير بآخرة في طفل الى المشي ، كذلك هذه القوة التي في العقل تصير بآخرة الى أن تعقل المفارق .

وهذا العقل الذي بالفعل الذي يدركه الانسان بآخرة ، وهو الذي يسمى المستفاد ، هو (٣) التمام والكمال والفعل الذي كان الهيولاني الأول قوّة عليه. ولذلك كلما حدثت فيها صورة حدث فيها كمال وقوّة وامكان على صورة أخرى، حتى ترقى من كمال الى كمال، ومن صورة الى صورة أشرف وأقرب الى الفعل ، حتى انتهت الى مثل هذا الكمال والفعل الذي لا تشوبه قوّة أصلاً .

ولما كان الانسان هو الذي حُبي (٤) به الكمال ، كان هو أشرف الموجودات التي ها هنا ، اذ كان هو الرباط والنظام الذي بين الموجودات المحسوسة الناقصة ، أعني التي تشوب فعلها أبداً القوة، وبين الموجودات الشريفة التي لا تشوب فعلها قوة أصلاً ، وهي العقول المفارقة ؛ ووجب أن يكون كل ما في هذا العالم انما هو من أجل الانسان وخادم له ، اذ كان الكمال الأول الذي كان بالقوة في الهيولى الأولى انما ظهر فيه . فما أظلم من يحول بين الانسان وبين العلم الذي هو طريق الى حصول هذا الكمال ، اذ لا يشك أن الفاعل لذلك ايضاً يضادّ الخالق سبحانه ويخالفه فيما قصده من وجود هذا الكمال ، كما أنه ما استعد من بذل عمره في مثل هذه الطاعة ، وتقرّب اليه سبحانه بمثل هذه القربة .

(مقالـة هل يتصل بالعقل الهيولاني العقل الفعال ،
ملحق تلخيص كتاب النفس ، ص ١١٩ — ص ١٢٤)

---

(١) أي الجواهر المفارقة والمعقولات المجردة جملة .
(٢) في الأصل: بقوة الشيء الذي توجد .
(٣) في الأصل: وهو .
(٤) في الأصل: حفى .

ضرورة الشرائع عند الفلاسفة

ولما فرغ من هذه المسألة (١) أخذ يزعم ان الفلاسفة ينكرون حشر الأجساد . وهذا شيء ما وجد لواحد ممن تقدّم فيه قول . والقول بحشر الأجساد أقلّ ما له منتشرًا في الشرائع الف سنة ، والذين تأدت الينا عنهم الفلسفة (٢) هم دون هذا العدد من السنين . وذلك أن أول من قال بحشر الاجساد هم انبياء بني اسرائيل الذين أتوا بعد موسى عليه السلام ، وذلك بيـّن من الزبور ومن كثير من الصحف المنسوبة لبني اسرائيل . وثبت ذلك ايضاً في الانجيل ، وتواتر القول به عن عيسى عليه السلام . وهو قول الصائبة — وهذه الشريعة قال ابو محمد ابن حزم أنها اقدم الشرائع . بل القوم يظهر من أمرهم أنهم أشد الناس تعظيماً لها وايماناً بها . والسبب في ذلك أنهم يرون أنها تنحو نحو تدبير الناس ، الذي به وجود الانسان بما هو انسان وبلوغه سعادته الخاصة به . وذلك انها ضرورية في وجود الفضائل الخلقية للانسان والفضائل النظرية والصنائع العملية . وذلك انهم يرون أن الانسان لا حياة له في هذه الدار إلاّ بالصنائع العملية ولا حياة له في هذه الدار ولا في الدار الآخرة ، إلاّ بالفضائل النظرية وأنه ولا واحد من هذين يتمّ ولا يُبلغ اليه إلاّ بالفضائل الخلقية ، وأن الفضائل الخلقية لا تتمكن إلاّ بمعرفة الله تعالى وتعظيمه بالعبادات المشروعة لهم في ملـّة ملـّة ، مثل القرابين والصلوات والأدعية وما يشبه ذلك من الأقاويل التي تنال في الثناء على الله تعالى وعلى الملائكة والنبيين. ويرون بالجملة ان الشرائع هي الصنائع الضرورية المدنية التي تؤخذ مبادئها من العقل والشرع ، ولا سيما ما كان منها عاماً لجميع الشرائع ، وإن اختلفت في ذلك بالأقل والأكثر. ويرون مع هذا أنه لا ينبغي أن يتعرّض بقول مثبت أو مبطل في مبادئها العامة ، مثل هل يجب أن يعبد الله أو لا

---

(١) مسألة خلود النفس عند الفلاسفة ، والفاعل هو الغزالي .

(٢) أي فلاسفة اليونان ، وهم أقدم مما خيل لابن رشد ، فأرسطو مثلاً توفي سنة ٣٢٢ ق.م. والتهافت يرقى الى حوالى سنة ١١٨٠ م .

يعبد ، واكثر من ذلك هل هو موجود أم ليس بموجود . وكذلك يرون في سائر مبادئه مثل القول في وجود السعادة الأخيرة وفي كيفيتها ، لأن الشرائع كلها اتفقت على وجود ضروري بعد الموت ، وإن اختلفت في صفة ذلك الوجود ، كما اتفقت على معرفة وجوده وصفاته وافعاله ، وإن اختلفت فيما تقوله في ذات المبدأ وأفعاله بالأقل والأكثر . وكذلك هي متفقة في الأفعال التي توصل الى السعادة التي في الدار الآخرة ، وإن اختلفت في تقدير هذه الأفعال .

فهي بالجملة ، لما كانت تنحو نحو الحكمة بطريق مشترك للجميع ، كانت واجبة عندهم ، لأن الفلسفة انما تنحو نحو تعريف سعادة بعض الناس العقلية ، وهو من شأنه ان يتعلّم الحكمة ، والشرائع تقصد تعليم الجمهور عامة . ومع هذا فلا نجد شريعة من الشرائع إلاّ وقد نبّهت بما يخصّ الحكماء وعُنيت بما يشترك فيه الجمهور. ولما كان الصنف الخاص من الناس انما يتمّ وجوده وتحصيل سعادته بمشاركة الصنف العام ، كان التعليم العام ضرورياً في وجود الصنف الخاص وفي حياته . أما وفي وقت صباه ومنشئه فلا يشك أحد في ذلك ، وأما عند نقلته الى ما يخصّه فمن ضرورة فضيلته ألاّ يستهين بما نشأ عليه ، وأن يتأوّل لذلك أحسن تأويل، وأن يعلم أن المقصود بذلك التعليم هو ما يعمّ لا ما يخصّ ، وانه ان صرّح بشك في المبادئ الشرعية التي نشأ عليها أو بتأويل (أنه) (١) مناقض للانبياء صلوات الله عليهم وصادّ عن سبيلهم ، فانه أحق الناس بأن ينطلق عليه اسم الكفر ويوجب له في الملّة التي نشأ عليها عقوبة الكفر.

ويجب عليه مع ذلك أن يختار أفضلها في زمانه ، وإن كانت كلها عنده حقاً ، وأن يعتقد أن الأفضل يُنسخ بما هو افضل منه . ولذلك أسلم الحكماء الذين كانوا يعلّمون الناس بالاسكندرية ، لما وصلتهم شريعة الاسلام ، وتنصّر الحكماء الذين كانوا ببلاد الروم لمّا وصلتهم شريعة عيسى عليه السلام . ولا يشكّ أحد أنه كان في بني اسرائيل حكماء

---

(١) كذا في الأصل ، ولعلها زائدة .

كثيرون ، وذلك ظاهر من الكتب التي تُلفى عند بني اسرائيل ، المنسوبة الى سليمان عليه السلام ، ولم تزل الحكمة أمرًا موجودًا في أهل الوحي، وهم الانبياء عليهم السلام. ولذلك أصدق كل قضية هي: ان كل نبي حكيم وليس كل حكيم نبياً ، ولكنهم العلماء الذين قيل فيهم انهم ورثة الأنبياء . وإن كانت الصنائع البرهانية في مبادئها المصادرات والأصول الموضوعة ، فكم بالحري يجب أن يكون ذلك في الشرائع المأخوذة من الوحي والعقل ؟؟ وكل شريعة كانت بالوحي فالعقل يخالطها ، ومن سلّم أنه يمكن أن تكون ههنا شريعة بالعقل فقط ، فانه يلزم ضرورة أن تكون أنقص من الشرائع التي استنبطت بالعقل والوحي . والجميع متفقون على أن مبادئ العمل يجب أن تؤخذ تقليدًا ، اذ كان لا سبيل الى البرهان على وجوب العمل إلاّ بوجود الفضائل الحاصلة عن الأعمال الخلقية والعملية .

فقد تبيّن من هذا القول أن الحكماء بأجمعهم يرون في الشرائع هذا الرأي ، أعني أن يتقلّد من الأنبياء والواضعين مبادئ العمل والسنن المشروعة في ملّة ملّة . والممدوح عندهم من هذه المبادئ الضرورية هو ما كان منه احثّ للجمهور على الاعمال الفاضلة ، حتى يكون الناشئون عليها اتم فضيلة من الناشئين على غيرها ، مثل كون الصلوات عندنا . فانه لا يشك في أن الصلوات تنهى عن الفحشاء والمنكر ، كما قال تعالى ، وان الصلاة الموضوعة في هذه الشريعة يوجد فيها هذا الفعل أتمّ منه في سائر الصلوات الموضوعة في سائر الشرائع ، وذلك بما شُرط في عددها وأوقاتها وأذكارها ، وسائر ما شُرط فيها من الطهارة ومن التروك ، أعني ترك الأفعال والأقوال المفسدة لها . وكذلك الأمر فيما قيل في المعاد فيها هو أحثّ على الأعمال الفاضلة مما قيل في غيرها ، ولذلك كان تمثيل المعاد لهم بالأمور الجسمانية أفضل من تمثيله بالأمور الروحانية ، كما قال سبحانه : « مثل الجنّة التي وعد المتقوّن تجري من تحتها الانهار» — (قرآن ١٣ ، ٣٥) . وقال النبي عليه السلام: فيها ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر . وقال ابن عباس : ليس في الآخرة

من الدنيا إلاّ الأسماء ، فدلّ على أن ذلك الوجود نشأة أخرى أعلى من هذا الوجود وطور آخر أفضل من هذا الطور .

وليس ينبغي أن ينكر ذلك من يعتقد أنّا ندرك الموجود الواحد ينتقل من طور الى طور ، مثل انتقال الصور الجمادية الى أن تصير مدركة ذواتها ، وهي الصور العقلية . والذين شكّوا في هذه الأشياء وتعرّضوا لذلك وافصحوا به ، انما هم الذين يقصدون ابطال الشرائع وابطال الفضائل وهم الزنادقة الذين يرون أن لا غاية للانسان إلاّ التمتع باللذات . هذا مما لا يشك احد فيه ، ومن قُدر عليه من هؤلاء فلا يشكّ أن اصحاب الشرائع والحكماء بأجمعهم يقتلونه . ومن لم يقدر عليه ، فان أتم الأقاويل التي يحتجّ بها عليه هي الدلائل التي تضمّنها الكتاب العزيز . وما قاله هذا الرجل (أي الغزالي) في معاندتهم هو جيّد ، ولا بدّ في معاندتهم ان توضع النفس غير مائتة ، كما دلّت عليه الدلائل العقلية والشرعية ، وأن يوضع أن الذي تعود هي أمثال هذه الاجسام التي كانت في هذه الدار ، لا هي بعينها . لأن المعدوم لا يعود بالشخص ، وانما يعود الموجود لمثل ما عُدم ، لا لعين ما عُدم ، كما بيّن ابو حامد . ولذلك لا يصحّ القول بالاعادة على مذهب من اعتقد من المتكلمين أن النفس عرض وأن الاجسام التي تعاد هي التي تعدم . وذلك أن ما عدم ثم وجد فانه واحد بالنوع لا واحد بالعدد ، بل اثنان بالعدد ، وبخاصة من يقول منهم أن الاعراض لا تبقى زمانين .

(تهافت التهافت ، ص ٥٨٠ — ص ٥٨٦)

مناهج المتكلمين الجدلية

لما كنا قد بيّنا قبل هذا في قول أفردناه (١) مطابقة الحكمة للشرع وأمر الشريعة بها ، وقلنا هناك ان الشريعة قسمان : ظاهر ومؤوّل ، وأن الظاهر منها فرض الجمهور وان المؤوّل فرض العلماء ، وأما الجمهور فغرضهم فيه حمله على الظاهر وترك تأويله ، وأنه لا يحل للعلماء أن يفصحوا بتأويله للجمهور ، كما قال عليّ رضي الله عنه : « حدثوا الناس بما يفهمون ، أتريدون أن يكذب الله ورسوله ؟ » — فقد رأيت أن افحص في هذا الكتاب عن الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها وأتحرّى في ذلك كله مقصد الشارع صلى الله عليه وسلّم ، بحسب الجهد والاستطاعة. فان الناس اضطربوا في هذا المعنى كل الاضطراب في هذه الشريعة ، حتى حدثت فرق ضالّة وأصناف مختلفة ، كل واحد منهم يرى أنه على الشريعة الأولى ، وأن من خالفه اما مبتدع واما كافر مستباح الدم والمال ، وهذا كله عدول عن مقصد الشارع. وسببه ما عرض لهم من الضلال عن فهم مقصد الشريعة .

أشهر هذه الطوائف في زماننا هذا أربعة : الطائفة التي تسمّى الأشعرية ، وهم الذين يرى اكثر الناس اليوم أنهم أهل السنّة ؛ والطائفة (٢) التي تسمّى بالمعتزلة ؛ والطائفة التي تسمّى بالباطنية ؛ والطائفة التي تسمّى بالحشوية . وكل هذه الطوائف قد اعتقدت في الله اعتقادات مختلفة ، وصرفت كثيراً من الفاظ الشارع عن ظاهرها الى تأويلات نزلوها على تلك الاعتقادات ، وزعموا أنها الشريعة الأولى التي قصد بالحمل عليها جميع الناس ، وأن من زاغ عنها فهو إما كافر وإما مبتدع . واذا تؤملت جميعها وتؤمل مقصد الشرع ، ظهر أن جلّها أقاويل محدثة وتأويلات مبتدعة . وأنا اذكر من ذلك ما يجري مجرى العقائد الواجبة

---

(١) الاشارة الى كتاب : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال .
(٢) ساقطة في الأصل .

في الشرع التي لا يتم الايمان إلاّ بها ، وأتحرى في ذلك كله مقصد الشارع صلّى الله عليه وسلّم ، دون ما جُعل أصلاً في الشرع وعقيدة من عقائده من قبَل التأويل الذي ليس بصحيح .

وأبتدئ من ذلك بتعريف ما قصد الشارع أن يعتقده الجمهور في الله تبارك وتعالى ، والطرق التي سلك بهم في ذلك ، وذلك في الكتاب العزيز . ونبدأ من ذلك بمعرفة الطريق التي تفضي الى وجود الصانع ، إذ كانت أول معرفة يجب أن يعرفها المكلّف . وقبل ذلك فينبغي أن نذكر آراء تلك الفرق المشهورة في ذلك فنقول :

أما الفرقة التي تدعى بالحشوية ، فانهم قالوا إن طريق معرفة وجود الله تعالى هو بالسمع لا بالعقل ، أعني أن الايمان بوجوده الذي كلّف الناس التصديق به ، يكفي فيه أن يتلقى من صاحب الشرع ، ويؤمن به ايماناً ، كما يتلقى منه أحوال المعاد وغير ذلك ، مما لا مدخل فيه للعقل . وهذه الفرقة الضالة ، الظاهر من أمرها أنها مقصّرة عن مقصود الشرع في الطريق الذي نصبها للجميع مفضية الى معرفة وجود الله تعالى ، ودعاهم من قبَلها الى الاقرار به . وذلك انه يظهر من غير ما آية من كتاب الله أنه دعا الناس فيها الى التصديق بوجود الباري بأدلّة عقلية منصوص عليها فيها ، مثل قوله تبارك وتعالى : « يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم » ؛ ومثل قوله تعالى: « أفي الله شك فاطر السموات » ، الى غير ذلك من الآيات الواردة في هذا المعنى . وليس لقائل أن يقول انه لو كان ذلك واجباً على كل من آمن بالله ، أعني لا يصحّ ايمانه إلاّ من قبَل وقوعه على هذه الأدلّة ، لكان النبي لا يدعو احداً الى الاسلام إلاّ عرض عليه هذه الأدلّة؛ فان العرب كلها تعترف بوجود الباري سبحانه ، ولذلك قال تعالى : « ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولنّ الله».ولا يمتنع أن يوجد من الناس من تبلغ به فدامة العقل وبلادة القريحة الى أن لا يفهم شيئاً من الأدلة الشرعية التي نصبها صلى الله عليه وسلّم للجمهور . وهذا هو أقل الوجود ، فاذا وجد ففرضه الايمان بالله من جهة السماع . فهذه حال الحشوية مع ظاهر الشرع .

وأما الأشعرية فانهم رأوا أن التصديق بوجود الله تبارك وتعالى لا يكون إلاّ بالعقل . لكن سلكوا في ذلك طرقاً ليست هي الطرق الشرعية التي نبه الله عليها ودعا الناس الى الايمان به من قبلها . وذلك أن طريقتهم المشهورة انبنت على بيان أن العالم حادث ، وانبنى عندهم حدوث العالم على القول بتركيب الأجسام من اجزاء لا تتجزأ ، وأن الجزء الذي لا يتجزأ محدث ، والاجسام محدثة بحدوثه . وطريقتهم التي سلكوا في بيان حدوث الجزء الذي لا يتجزأ ، وهو الذي يسمونه الجوهر الفرد ، طريقة معتاصة تذهب على كثير من أهل الرياضة في صناعة الجدل ، فضلاً عن الجمهور . ومع ذلك فهي طريقة غير برهانية ولا مفضية بيقين الى وجود الباري . وذلك أنه اذا فرضنا أن العالم محدث لزم كما يقولون أن يكون له ولا بد فاعل محدث . ولكن يعرض في وجود هذا ا لمحدث شك ليس في قوة صناعة الكلام الانفصال عنه . وذلك أن هذا المحدث لسنا نقدر أن نجعله أزلياً ولا محدثاً . أما كونه محدثاً فلانه يفتقر الى محدث وذلك المحدث الى محدث ، ويمر الأمر الى غير نهاية . وذلك مستحيل . واما كونه أزلياً فانه يجب أن يكون فعله المتعلق بالمفعولات أزلياً ، فتكون المفعولات أزلية . والحادث يجب أن يكون وجوده متعلقاً بفعل حادث ، اللهم إلاّ لو سلموا أنه يوجد فعل حادث عن فاعل قديم . فان المفعول لا بد أن يتعلق به فعل الفاعل ،وهم لا يسلمون ذلك ، فان من أصولهم أن المقارن للحوادث حادث .وايضاً إن كان الفاعل حيناً يفعل وحيناً لا يفعل ، وجب ان تكون هنالك علة صيرته باحدى الحالتين أولى منه بالأخرى ، فيسأل ايضاً في تلك العلة مثل هذا السؤال وفي علة العلة ، فيمرّ الأمر الى غير نهاية . وما يقوله المتكلمون في جواب هذا من أن الفعل الحادث كان بارادة قديمة ليس بمنج ولا مخلص من هذا الشك . لأن الارادة غير الفعل المتعلق بالمفعول ؛ واذا كان المفعول حادثاً فواجب أن يكون الفعل المتعلق بايجاده حادثاً . وسواء فرضنا الارادة قديمة أو حديثة ، متقدمة على الفعل أو معه ، فكيفما كان فقد يلزمهم أن (١) يجوّزوا على

(١) في الأصل: اما أن .

القديم أحدُ ثلاثة امور: إما ارادة حادثة وفعل حادث ، وإما فعل حادث وارادة قديمة ، وإما فعل قديم وارادة قديمة . والحادث ليس يمكن أن يكون عن فعل قديم بلا واسطة ، ان سلمنا لهم أنه يوجد عن ارادة قديمة . ووضع الارادة نفسها هي (١) للفعل المتعلق بالمفعول شيء لا يعقل ، وهو كفرض مفعول بلا فاعل . فان الفعل غير الفاعل وغير المفعول وغير الارادة ، والارادة شرط الفعل لا الفعل .

وايضاً فهذه الارادة القديمة يجب أن تتعلق بعدم (٢) الحادث دهراً لا نهاية له ، اذ كان الحادث معدوماً دهراً لا نهاية له . فهي لا تتعلق بالمراد في الوقت الذي اقتضت ايجاده إلاّ بعد انقضاء دهر لا نهاية له . وما لا نهاية له لا ينقضي ، فيجب أن لا يخرج هذا المراد الى الفعل أو ينقضي دهر لا نهاية له ، وذلك ممتنع . وهذا هو بعينه برهان المتكلمين الذي اعتمدوه في حدوث دوران الفلك .

وايضاً فان الارادة التي تتقدم المراد وتتعلق به بوقت مخصوص لا بد أن يحدث فيها في وقت ايجاد المراد عزم على الايجاد لم يكن قبل ذلك الوقت . لانه إن لم يكن في المريد في وقت الفعل حالة زائدة على ما كانت عليه في الوقت الذي اقتضت الارادة عدم الفعل ، لم يكن وجود ذلك الفعل عنه في ذلك الوقت أولى من عدمه ، الى ما في هذا كله من التشعيب والشكوك العويصة التي لا يتخلص منها العلماء المهرة بعلم الكلام والحكمة فضلاً عن العامة . ولو كلف الجمهور العلم من هذه الطرق لكان من باب تكليف ما لا يطاق .

وايضاً فان الطرق التي سلك هؤلاء القوم في حدوث العالم قد جمعت بين هذين الوصفين معاً ، أعني أن الجمهور ليس في طباعهم قبولها ، ولا هي مع هذا برهانية ، فليست تصحّ لا للعلماء ولا للجمهور . ونحن

---

(١) كذا في الأصل . ويبدو من السياق أن ما يعنيه ابن رشد هو أن وضع الارادة نفسها موضع الفعل خلف .

(٢) في الأصل: بعد .

ننبه على ذلك بعض التنبيه فنقول إن الطرق التي سلكوا في ذلك طريقان : أحدهما وهو الاشهر الذي اعتمد عليه عامتهم ينبني على ثلاث مقدمات هي بمنزلة الاصول لما يرومون انتاجه عنها من حدوث العالم . احداها أن الجواهر لا تنفك عن (١) الأعراض ، أي لا تخلو منها ؛ والثانية أن الأعراض حادثة ؛ والثالثة أن ما لا ينفك عن الحوادث حادث ؛ اعني ما لا يخلو من الحوادث هو حادث .

فاما المقدمة الاولى وهي القائلة ان الجواهر لا تتعرى من الاعراض ، فان عنوا بها الاجسام المشار اليها ، القائمة بذاتها ، فهي مقدمة صحيحة . وإن عنوا بالجواهر الجزء الذي لا ينقسم ، وهو الذي يريدونه بالجوهر الفرد ، ففيها شك ليس باليسير . وذلك أن وجود جوهر غير منقسم ليس معروفاً بنفسه ، وفي وجوده أقاويل متضادة شديدة التعاند ، وليس في قوة صناعة الكلام تخليص الحق منها ، وانما ذلك لصناعة البرهان . وأهل هذه الصناعة قليل جداً ، والدلائل التي تستعملها الأشعرية في اثباته هي خطابية في الأكثر . وذلك أن استدلالهم المشهور في ذلك هو أنهم يقولون ان من المعلومات الأول أن الفيل مثلاً انما نقول فيه انه اعظم من النملة ، من قبل زيادة اجزاء فيه على اجزاء النملة . واذا كان ذلك كذلك فهو مؤلف من تلك الاجزاء ، وليس هو واحداً بسيطاً . واذا فسد الجسم فاليها ينحل ، واذا تركب فمنها يتركب . وهذا الغلط انما دخل عليهم من شبه الكمية المنفصلة بالمتصلة ، فظنوا أن ما يلزم في المنفصلة يلزم في المتصلة . وذلك أن هذا يصدق في العدد ، أعني أن نقول أن عدداً اكثر من عدد من قبل كثرة الاجزاء الموجودة فيه ، أعني الوحدات . وأما الكم المتصل فليس يصدق ذلك فيه . ولذلك نقول في الكم المتصل انه اعظم واكبر ، ولا نقول انه اكثر وأقل ، ونقول في العدد انه اكثر وأقل ، ولا نقول اكبر واصغر . وعلى هذا القول فتكون الاشياء كلها اعداداً ، ولا يكون هنالك عظم متصل أصلاً ، فتكون صناعة الهندسة

---

(١) في الأصل : من .

هي صناعة العدد بعينها . ومن المعروف بنفسه ان كل عظم فانه ينقسم بنصفين ، أعني الاعظام الثلاثة ، التي هي الخط والسطح والجسم . وايضاً فان الكل المتصل هو الذي يمكن أن يعرض عليه في وسطه نهاية يلتقي عندها طرفا القسمين جميعاً ، وليس يمكن ذلك في العدد . لكن يعارض هذا ايضاً أن الجسم وسائر اجزاء الكم المتصل يقبل الانقسام ، وكل منقسم ، فاما أن ينقسم الى شيء منقسم أو الى شيء غير منقسم . فان انقسم الى غير منقسم فقد وجدنا الجزء الذي لا ينقسم ، وإن انقسم الى منقسم عاد السؤال ايضاً في هذا المنقسم : هل ينقسم الى منقسم أو الى غير منقسم . فان انقسم الى غير نهاية كانت في الشيء المتناهي اجزاء لا نهاية لها . ومن المعلومات الأول أن اجزاء المتناهي متناهية .

ومن الشكوك المعتاصة التي تلزمهم ان يسألوا اذا حدث الجزء الذي لا يتجزأ : ما القابل لنفس الحدوث ؟ فان الحدوث عرض من الاعراض ، واذا وجد الحادث فقد ارتفع الحدوث . فان من أصولهم أن الاعراض لا تفارق الجواهر ، فيضطرهم الأمر الى أن يضعوا الحدوث من موجود ما ولموجود ما. وايضاً فقد يسألون ان كان الموجود يكون من غير عدم ، فبماذا يتعلق فعل الفاعل ، فانه ليس بين العدم والوجود وسط عندهم . وإن كان ذلك كذلك وكان فعل الفاعل لا يتعلق بالعدم ولا يتعلق بما وجد وفرغ من وجوده ، فقد ينبغي أن يتعلق بذات متوسط بين العدم والوجود . وهذا هو الذي اضطرّ المعتزلة الى أن قالت إن في العدم ذاتاً ما. وهؤلاء ايضاً يلزمهم أن يوجد ما ليس بموجود بالفعل موجوداً بالفعل . وكلتا الطائفتين يلزمهم أن يقولوا بوجود الخلاء . فهذه الشكوك كما ترى ليس في قوة صناعة الجدل حلها . فاذاً يجب أن لا يجعل هذا مبدأ لمعرفة الله تبارك وتعالى ، وبخاصة للجمهور ، فان طريقة معرفة الله أوضح من هذه على ما سنبين من قولنا بعد .

وأما المقدمة الثانية وهي القائلة ان جميع الاعراض محدثة ، فهي مقدمة مشكوك فيها . وخفاء هذا المعنى فيها كخفائه في الجسم ، وذلك أنا انما شاهدنا بعض الاجسام محدثة ، وكذلك بعض الأعراض ، فلا فرق في

في المحلّ عرض ما مشار اليه إلاّ وقد وجدت قبله اعراض لا نهاية لها . وذلك يؤدي الى امتناع الموجود منها ، أعني المشار اليه ، لأنه يلزم أن لا يوجد إلاّ بعد انقضاء ما لا نهاية له . ولما كان ما لا نهاية له لا ينقضي ، وجب أن لا يوجد هذا المشار اليه ، اعني المفروض موجوداً . مثال ذلك أن الحركة الموجودة اليوم للجرم السماوي إن كان قد وجد قبلها حركات لا نهاية لها ، فقد كان يجب أن لا توجد . ومثلوا على ذلك برجل قال لرجل: لا اعطيك هذا الدينار حتى أعطيك قبله دنانير لا نهاية لها فليس يمكن أن يعطيه ذلك الدينار المشار اليه أبداً . وهذا التمثيل ليس بصحيح لأن في هذا التمثيل وضع مبدأ ونهاية ووضع ما بينهما غير متناه . لأن قوله وقع في زمان محدود ، واعطاءه الدينار يقع ايضاً في زمن محدود ، فاشترط هو أن يعطيه الدينار في زمن يكون بينه وبين الزمان الذي تكلم فيه أزمنة لا نهاية لها ، وهي التي يعطيه فيها دنانير لا نهاية لها ، وذلك مستحيل . فهذا التمثيل بيّن من أمره أنه لا يشبه المسألة الممثل بها.

وأما قولهم ان ما يوجد بعد وجود اشياء لا نهاية لها لا يمكن وجوده فليس صادقاً من (١) جميع الوجوه . وذلك أن الأشياء ، التي بعضها قبل بعض توجد على نحوين : اما على جهة الدور وإما على جهة الاستقامة . فالتي توجد على جهة الدور الواجب فيها أن تكون غير متناهية ، إلاّ أن يعرض عنها ما ينهيها . مثال ذلك انه إن كان شروق فقد كان غروب ، وكذلك إن كان غيم فقد كان بخار صاعد من الأرض ، وإن كان بخار صاعد من الأرض فقد ابتلت الأرض ، وإن كان ابتلت الأرض فقد كان مطر ، وان كان مطر فقد كان غيم ، فان كان غيم فقد كان غيم . وأما التي تكون على الاستقامة ، مثل كون الانسان من الانسان وذلك الانسان من انسان آخر ، فان هذا إن كان بالذات لم يصحّ أن يمرّ الى غير نهاية ، لانه اذا لم يوجد الأول من الاسباب لم يوجد الأخير . وإن كان ذلك بالعرض ، مثل أن يكون الانسان بالحقيقة عن

(١) في الأصل: في .

حادثة . وانما بان من قولهم أن ما يظهر من الاعراض حادثاً فهو حادث ، لا ما لا يظهر حدوثه . ولا ما لا يشكّ في أمره ، مثل الأعراض الموجودة في الاجرام السماوية من حركاتها واشكالها وغير ذلك . فتؤول أدلتهم على حدوث جميع الأعراض الى قياس الشاهد على الغائب ، وهو دليل خطابي ، إلاّ حيث النقلة معقولة بنفسها . وذلك عند التيقن باستواء طبيعة الشاهد والغائب .

وأما المقدمة الثالثة ، وهي القائلة أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، فهي مقدمة مشتركة الاسم . وذلك أنه يمكن ان تفهم على معنيين ، أحدهما ما لا يخلو من جنس الحوادث ويخلو من آحادها . والمعنى الثاني ما لا يخلو من واحد منها مخصوص مشار اليه ، كأنك قلت ما لا يخلو من هذا السواد المشار اليه . فأما هذا المفهوم الثاني فهو صادق أعني ما لا يخلو من (١) عرض ما مشار اليه ، وذلك العرض حادث ، فانه (٢) يجب ضرورة أن يكون الموضوع له حادثاً ، لأنه إن كان قديماً فقد خلا من ذلك العرض ، وقد كنا فرضناه لا يخلو ، هذا خلف(٣) لا يمكن . وأما المفهوم الأول ، وهو الذي يريدونه ، فليس يلزم عنه حدوث المحلّ ، أعني الذي لا يخلو من جنس الحوادث ، لأنه يمكن أن يتصوّر المحل الواحد ، أعني الجسم تتعاقب عليه اعراض غير متناهية ، إما متضادة وإما غير متضادة . كأنك قلت حركات لا نهاية لها ، كما يرى ذلك كثير من القدماء في العالم انه يتكوّن واحد بعد آخر(٤) . ولهذا لما شعر المتأخرون من المتكلمين بوهي هذه المقدمة ، راموا شدّها وتقويتها بأن بينوا في زعمهم أنه لا يمكن أن تتعاقب على محل واحد اعراض لا نهاية لها . وذلك أنهم زعموا أنه يجب عن هذا الوضع(٥) أن لا يوجد منها

---

(١) في الأصل: عن .
(٢) في الأصل: انه .
(٣) في الأصل: خلو .
(٤) وهو مذهب ديمقريطس وآناكساغوراس والرواقيون وسواهم .
(٥) في الأصل: الموضع .

في المحلّ عرض ما مشار اليه إلاّ وقد وجدت قبله اعراض لا نهاية لها . وذلك يؤدي الى امتناع الموجود منها ، أعني المشار اليه ، لأنه يلزم أن لا يوجد إلاّ بعد انقضاء ما لا نهاية له . ولما كان ما لا نهاية له لا ينقضي ، وجب أن لا يوجد هذا المشار اليه ، اعني المفروض موجوداً . مثال ذلك أن الحركة الموجودة اليوم للجرم السماوي إن كان قد وجد قبلها حركات لا نهاية لها ، فقد كان يجب أن لا توجد . ومثلوا على ذلك برجل قال لرجل: لا اعطيك هذا الدينار حتى أعطيك قبله دنانير لا نهاية لها فليس يمكن أن يعطيه ذلك الدينار المشار اليه أبداً . وهذا التمثيل ليس بصحيح لأن في هذا التمثيل وضع مبدأ ونهاية ووضع ما بينهما غير متناه . لأن قوله وقع في زمان محدود ، واعطاءه الدينار يقع ايضاً في زمن محدود ، فاشترط هو أن يعطيه الدينار في زمن يكون بينه وبين الزمان الذي تكلم فيه أزمنة لا نهاية لها ، وهي التي يعطيه فيها دنانير لا نهاية لها ، وذلك مستحيل . فهذا التمثيل بيّن من أمره أنه لا يشبه المسألة الممثل بها.

وأما قولهم ان ما يوجد بعد وجود اشياء لا نهاية لها لا يمكن وجوده فليس صادقاً من (١) جميع الوجوه . وذلك أن الأشياء ، التي بعضها قبل بعض توجد على نحوين : اما على جهة الدور وإما على جهة الاستقامة . فالتي توجد على جهة الدور الواجب فيها أن تكون غير متناهية ، إلاّ أن يعرض عنها ما ينهيها . مثال ذلك انه إن كان شروق فقد كان غروب ، وكذلك إن كان غيم فقد كان بخار صاعد من الأرض ، وإن كان بخار صاعد من الأرض فقد ابتلت الأرض ، وإن كان ابتلت الأرض فقد كان مطر ، وان كان مطر فقد كان غيم ، فان كان غيم فقد كان غيم . وأما التي تكون على الاستقامة ، مثل كون الانسان من الانسان وذلك الانسان من انسان آخر ، فان هذا إن كان بالذات لم يصحّ أن يمرّ الى غير نهاية ، لانه اذا لم يوجد الأول من الاسباب لم يوجد الأخير . وإن كان ذلك بالعرض ، مثل أن يكون الانسان بالحقيقة عن

(١) في الأصل: في .

فاعل آخر غير الانسان الذي هو الأب ،المصوّر له ،وهو يكوّن الأب. انما منزلته منزلة الآلة من الصانع ، فليس يمتنع ، وإن وجد ذلك الفاعل يفعل فعلاً لا نهاية له ، أن يفعل بآلات متبدلة اشخاصاً لا نهاية لها . وهذا كله ليس يظهر في هذا الموضع ، وانما سقناه ليعرف أن ما توهم القوم من هذه الأشياء أنه برهان ، فليس برهاناً ولا هو من الأقاويل التي تليق بالجمهور ، اعني البراهين البسيطة التي كلف الله بها الجميع من عباده الايمان به .

فقد تبين لك من هذا ان هذه الطريقة ليست برهانية صناعية ولا شرعية. وأما الطريقة الثانية التي استنبطها ابو المعالي(١) في رسالته المعروفة بالنظامية فبناها (٢) على مقدمتين . احداهما أن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه ، حتى يكون من الجائز مثلاً اصغر مما هو وأكبر مما هو ، أو بشكل آخر غير الشكل الذي هو عليه ، أو عدد اجسامه غير العدد الذي هو عليه ، أو تكون حركة كل متحرّك منها الى جهة ضد الجهة التي يتحرّك اليها ؛ حتى يمكن في الحجر أن يتحرّك الى فوق وفي النار الى اسفل ، وفي الحركة الشرقية أن تكون غربية ، وفي الغربية أن تكون شرقية . والمقدمة الثانية ان الجائز محدث ، وله محدث أي فاعل صيره بأحد (٣) الجائزين أولى منه بالآخر . فأما المقدمة الأولى فهي خطابية في بادي الرأي ، وهي أما في بعض اجزاء العالم فظاهر كذبها بنفسها ، مثل كون الانسان موجوداً على خلقة غير هذه الخلقة التي هو عليها . وفي بعضه الأمر فيه مشكوك ، مثل كون الحركة الشرقية غربية والغربية شرقية ، اذ كان ذلك ليس معروفاً بنفسه ، اذ كان يمكن أن يكون لذلك علة غير بينة الوجود بنفسها ان تكون من العلل وأن تكون من العلل الخفية على الانسان . ويشبه ان يكون ما يعرض للانسان في أول الأمر عند النظر في هذه الأشياء شبيهاً بما يعرض لمن ينظر في أجزاء

(١) هو الجويني ، الملقب بام الحرمين ، توفي سنة ١٠٨٦ .
(٢) في الأصل: ومبناها .
(٣) في الأصل: باحدى .

المصنوعات من غير أن يكون من أهل تلك الصنائع . وذلك أن الذي هذا شأنه قد سبق الى ظنه أن كل ما في تلك المصنوعات أو جلها ممكن أن يكون بخلاف ما هو عليه ، ويوجد عن ذلك المصنوع ذلك الفعل بعينه الذي صنع من أجله ، أعني غايته ؛ فلا يكون في ذلك المصنوع عند هذا موضع حكمة . وأما الصانع والذي يشارك الصانع في شيء من علم ذلك ، فقد يرى أن الأمر بضدّ ذلك وأنه ليس في المصنوع إلاّ شيء واجب ضروري ، أو ليكون به المصنوع أتمّ وأفضل إن لم يكن ضرورياً فيه ، وهذا هو معنى الصناعة . والظاهر أن المخلوقات شبيهة في هذا المعنى بالمصنوع ، فسبحان الخلاق العظيم . فهذه المقدمة من جهة أنها خطابية قد تصلح لاقناع الجميع ، ومن جهة أنها كاذبة ومبطلة لحكمة الصانع ، فليست تصلح لهم . وانما صارت مبطلة للحكمة لأن الحكمة ليست شيئاً اكثر من معرفة أسباب الشيء . واذا لم تكن للشيء أسباب ضرورية تقتضي وجوده على الصفة التي هو بها ذلك النوع من الموجود (١) ، فليس ههنا معرفة يختصّ بها الحكيم الخالق دون غيره . كما أنه لو لم تكن ههنا اسباب ضرورية في وجود الأمور المصنوعة ، لم تكن هنالك صناعة أصلاً ، ولا حكمة تنسب الى الصانع دون من ليس بصانع . وأي حكمة كانت تكون في الانسان لو كانت جميع أفعاله وأعماله يمكن أن تتأتى بأي عضو اتفق أو بغير عضو ، حتى يكون الابصار مثلاً يتأتي بالأذن كما يتأتي بالعين ، والشم بالعين كما يتأتي بالأنف. وهذا كله ابطال للحكمة وابطال للمعنى الذي سمّي به نفسه حكيماً تعالى وتقدست اسماؤه عن ذلك .

وقد نجد أن ابن سينا يذعن لهذه المقدمة بوجه ما . وذلك أنه يرى أن كل موجود ما سوى الفاعل ، فهو اذا اعتبر بذاته ممكن وجائز ، وأن هذه الجائزات صنفان: صنف هو جائز باعتبار فاعله ، وصنف هو واجب باعتبار فاعله، ممكن باعتبار ذاته، وأن الواجب بجميع الجهات هو الفاعل

(١) في الأصل: موجود دون الجار .

الأول . وهذا قول في غاية السقوط ، وذلك أن الممكن في ذاته وفي جوهره ليس يمكن أن يعود ضرورياً من قبل فاعله ، إلاّ لو انقلبت طبيعة الممكن الى طبيعة الضروري . فان قيل: انما يعني بقوله ممكناً باعتبار ذاته أي أنه متى توهم فاعله مرتفعاً ارتفع هو ، قلنا هذا الارتفاع هو مستحيل. وليس هذا موضع الكلام مع هذا الرجل ، ولكن للحرص على الكلام معه في الأشياء التي اخترعها هذا الرجل استجرّنا (١) القول الى ذكره . فلنرجع الى حيث كنا نقول .

فأما القضية الثانية ، وهي القائلة أن الجائز محدث ، فهي مقدمة غير بيّنة بنفسها . وقد اختلف فيها العلماء، فاجاز افلاطون أن يكون شيء جائز أزلياً ، ومنعه أرسطو . وهو مطلب عويص ، ولن تبين حقيقته إلاّ لأهل صناعة البرهان ، وهم العلماء الذين خصّهم الله بعلمه ، وقرن شهادتهم في الكتاب العزيز بشهادته وشهادة الملائكة .

وأما ابو المعالي ، فانه رام أن يبيّن هذه المقدمات بمقدمات. احداها أن الجائز لا بد له من مخصص يجعله بأحد الوجهين أولى منه بالثاني . والثانية أن هذا المخصص لا يكون إلاّ مريداً . والثالثة أن الموجود عن الارادة هو حادث . ثم بيّن أن الجائز يكون عن الارادة ، أي عن فاعل مريد ، من قبل أن كل فعل فأما أن يكون عن الطبيعة ، وإما عن الارادة . والطبيعة ليس يكون عنها أحد الجائزين المماثلين ، أعني لا تفعل المماثل دون مماثله بل تفعلها . مثال ذلك ان السقمونيا ليست تجذب الصفراء التي في الجانب الأيمن من البدن دون التي في الايسر . وأما الارادة فهي التي تختص بالشيء دون مماثله . ثم اضاف الى هذه أن العالم مماثل كونه في الموضع الذي خلق فيه من الجوّ الذي خلق فيه (يريد الخلاء) ، لكونه في غير ذلك الموضع من ذلك الخلاء، فانتج عن ذلك أن العالم خلق عن ارادة ، والمقدمة القائلة ان الارادة هي التي تخصّ أحد المماثلين صحيحة ، والقائلة ان العالم في خلاء يحيط به كاذبة أو غير

---

(١) في الأصل استخرنا .

بينة بنفسها . ويلزم ايضاً عن وضعه هذا الخلاء أمر شنيع عندهم ، وهو أن يكون قديماً ، لأنه إن كان محدثاً احتاج الى خلاء .

وأما المقدمة القائلة ان الارادة لا يكون عنها إلاّ مراد محدث ، فذلك شيء غير بين . وذلك أن الارادة التي بالفعل ، فهي مع فعل المراد نفسه . لأن الارادة من المضاف . وقد تبيّن أنه اذا وجد أحد المضافين بالفعل ، وجد الآخر بالفعل ، مثل الأب والابن . واذا وجد أحدهما بالقوة وجد الآخر بالقوة . فان كانت الارادة التي بالفعل حادثة ، فالمراد ولا بد حادث بالفعل . وإن كانت الارادة التي بالفعل قديمة فالمراد الذي بالفعل قديم . وأما الارادة التي تتقدم المراد فهي الارادة التي بالقوة ، أعني التي لم يخرج مرادها الى الفعل ، اذ لم يقترن بتلك الارادة الفعل الموجب لحدوث المراد . ولذلك هو بين انها، اذا خرج مرادها، أنها على نحو من الوجود لم تكن عليه قبل خروج مرادها الى الفعل ، اذ كانت هي السبب في حدوث المراد بتوسط الفعل، فاذا وضع المتكلمون ان الارادة حادثة لوجب أن يكون محدثاً ولا بد . والظاهر من الشرع أنه لم يتعمق هذا التعمق مع الجمهور ، ولذلك لم يصرّح لا بارادة قديمة ولا حادثة ، بل صرّح بالأظهر(١) منه ، ان الارادة موجدة موجودات حادثة ، وذلك في قوله تعالى : « انما أمرنا لشيء اذا اردناه أن نقول له كن فيكون ». وانما كان ذلك كذلك لأن الجمهور لا يفهمون موجودات حادثة عن ارادة قديمة ، بل الحق أن الشرع لم يصرّح في الارادة لا بحدوث ولا بقدم ، لكون هذا من المتشابهات في حق الأكثر . وليس بأيدي المتكلمين برهان قاطع على استحالة قيام ارادة حادثة في موجود قديم ، لأن الأصل الذي يعوّلون عليه في نفي قيام الارادة بمحلّ قديم هو المقدمة التي بيناها ، وهي أن ما لا يخلو عن الحوادث حادث . وسنبين هذا المعنى بياناً أتمّ عند القول في الارادة .

فقد تبين لك من هذا كله أن الطرق المشهورة للاشعرية في السلوك

---

(١) في الأصل: بما لا ظهر منه .

الى معرفة الله سبحانه ليست طرقاً نظرية يقينية ، ولا طرقاً شرعية يقينية ، وذلك ظاهر لمن تأمل اجناس الأدلة المنبهة في الكتاب العزيز على هذا (١) المعنى ، أعني بمعرفة وجود الصانع . وذلك أن الطرق الشرعية ، اذا تؤملت وجدت في الأكثر قد جمعت وصفين . أحدهما أن تكون يقينية ، والثاني أن تكون بسيطة غير مركبة ، أعني قليلة المقدمات ، وتكون نتائجها بسيطة غير مركبة ، أعني قليلة المقدمات ، فتكون نتائجها قريبة من المقدمات الأول .

وأما الصوفية ، فطرقهم في النظر ليست طرقاً نظرية ، أعني مركبة من مقدّمات وأقيسة ، وانما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يُلقى في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية واقبالها بالفكرة على المطلوب . ويحتجون لتصحيح هذا بظواهر من الشرع كثيرة ، مثل قوله تعالى : « واتقوا الله ويعلمكم الله » ، ومثل قوله تعالى: « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا » ، ومثل قولهم : « إن تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً » ، الى أشباه ذلك كثيرة يظن أنها عاضدة لهذا المعنى . ونحن نقول : إن هذه الطريقة ، وإن سلمنا وجودها ، فانها ليست عامة للناس بما هم ناس . ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس ، لبطلت طريقة النظر ، ولكان وجودها بالناس عبثاً . والقرآن كله انما هو دعاء الى النظر والاعتبار وتنبيه على طرق النظر . نعم لسنا ننكر ان تكون اماتة الشهوات شرطاً في صحة النظر ، مثل ما تكون الصحة شرطاً في ذلك ، لأن اماتة الشهوات ليست (٢) هي التي تفيد المعرفة بذاتها ، وإن كانت شرطاً فيها ، كما أن الصحة شرط في التعليم ، وإن كانت ليست مفيدة لها . ومن هذه الجهة دعا الشرع الى هذه الطريقة وحثّ عليها في جملتها حثاً ، أعني على العمل ، لا أنها كافية بنفسها ، كما ظن القوم . بل إن كانت نافعة في النظرية فعلى الوجه الذي قلنا . وهذا بين عند من انصف واعتبر الأمر بنفسه .

---

(١) ليست في الأصل .

(٢) ليست في الأصل .

وأما المعتزلة فانه لم يصل الينا في هذه الجزيرة من كتبهم شيء نقف منه على طرقهم التي سلكوها في هذا المعنى . ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشعرية . فان قيل فاذاً قد تبين أن هذه الطرق كلها ليست واحدة منها هي الطريقة الشرعية التي دعا الشرع منها جميع الناس على اختلاف فطرهم الى الاقرار بوجود الباري سبحانه ، فما هي الطريقة الشرعية التي نبه الكتاب العزيز عليها واعتمدتها الصحابة رضوان الله عليهم ، قلنا : الطريق التي نبه الكتاب العزيز عليها ودعا الكل من بابها، اذا استقرئ الكتاب العزيز ، وجدت تنحصر في جنسين : أحدهما طريق الوقوف على العناية بالانسان وخلق جميع الموجودات من أجلها ، ولنسمّ هذه دليل العناية . والطريقة الثانية ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات ، مثل اختراع الحياة في الجماد والادراكات الحسية والعقل ولنسمّ هذه دليل الاختراع .

فأما الطريقة الأولى فتنبني على أصلين : أحدهما أن جميع الموجودات التي ههنا موافقة لوجود الانسان . والأصل الثاني أن هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد ، إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق . فأما كونها موافقة لوجود الانسان فيحصل اليقين بذلك باعتبار موافقة الليل والنهار والشمس والقمر لوجود الانسان . وكذلك موافقة الأزمنة الأربعة له ، والمكان الذي هو فيه ايضاً ، وهو الارض . وكذلك تظهر موافقة كثير من الحيوان له والنبات والجماد وجزئيات كثيرة ، مثل الأمطار والانهار والبحار ، وبالجملة الارض والماء والنار والهواء . وكذلك ايضاً العناية في اعضاء البدن واعضاء الحيوان ، أعني كونها موافقة لحياته ووجوده . وبالجملة فمعرفة ذلك ، أعني منافع الموجودات ، داخلة في هذا الجنس ، ولذلك وجب على من أراد أن يعرف الله تعالى المعرفة التامة أن يفحص عن منافع الموجودات .

وأما دلالة الاختراع فيدخل فيها وجود الحيوان كله ووجود النبات ووجود السموات . وهذه الطريقة تنبني على أصلين موجودين بالقوة في جميع فطر الناس . أحدهما أن هذه الموجودات مخترعة ، وهذا معروف

بنفسه في الحيوان والنبات ، كما قال تعالى : « إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له » . فانا نرى أجساماً جمادية ثم تحدث فيها الحياة ، فنعلم قطعاً أن ههنا موجداً للحياة ومنعماً بها ، وهو الله تبارك وتعالى . وأما السموات فنعلم من قبل حركاتها التي لا تفتر أنها مأمورة بالعناية بما ههنا ومسخرة لنا ، والمسخر المأمور مخترع من قبل غيره ضرورة . وأما الاصل الثاني ، فهو أنّ كل مخترع فله مخترع . فيصحّ من هذين الأصلين أن للموجود فاعلاً مخترعاً له . وفي هذا الجنس دلائل كثيرة على عدد المخترعات ، ولذلك كان واجباً على من أراد معرفة الله حق معرفته أن يعرف جواهر الأشياء ليقف على الاختراع الحقيقي في جميع الموجودات ، لأن من لم يعرف حقيقة الشيء لم يعرف حقيقة الاختراع . والى هذا الاشارة بقوله تعالى : « أولم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيء » . وكذلك ايضاً من تتبع معنى الحكمة في وجود موجود ، أعني معرفة السبب الذي من أجله خلق والغاية المقصودة به ، كان وقوفه على دليل العناية أتمّ .

فهذان الدليلان هما دليلا الشرع . وأما الآيات المنبهة على الأدلة المفضية الى وجود الصانع سبحانه في الكتاب العزيز فهي منحصرة في هذين الجنسين من الأدلة . وذلك بين لمن تأمل الآيات الواردة في الكتاب العزيز في هذا المعنى . وذلك أن الآيات التي في الكتاب العزيز في هذا المعنى اذا تُصفحت وجدت على ثلاثة انواع : إما آيات تتضمن التنبيه على دلالة العناية ، وإما آيات تتضمن التنبيه على دلالة الاختراع ، وإما آيات تجمع الأمرين من الدلالة جميعاً . فأما الآيات التي تتضمن دلالة العناية فقط فمثل قوله : « الم يجعل الارض مهاداً والجبال أوتاداً » ، الى قوله تعالى: « وجنات الفافاً » ؛ ومثل قوله تعالى: « فلينظر الانسان الى طعامه » الآية ؛ ومثل هذا كثير في القرآن .

وأما الآيات التي تتضمن دلالة الاختراع فقط ، فمثل قوله تعالى : « فلينظر الانسان ممّ خلق ، خلق من ماء دافق » ؛ ومثل قوله تعالى :

« أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت » الآية ؛ ومثل قوله تعالى : « يا أيها الناس ضرب مثل ، فاستمعوا له . إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له ». ومن هذا قوله تعالى حكاية عن قول ابراهيم: « اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض » ، الى غير ذلك من الآيات التي لا تحصى .

وأما الآيات التي تجمع الدلالتين ، فهي كثيرة ايضاً ، بل هي الأكثر . مثل قوله تعالى : « يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم » ، الى قوله : « فلا تجعلوا لله أنداداً وانتم تعلمون » . فان قوله : « الذي خلقكم والذين من قبلكم » ، تنبيه على دلالة الاختراع ، وقوله : « الذي جعل لكم الارض فراشاً » تنبيه على دلالة العناية . ومثل هذا قوله تعالى : « وآية لهم الارض الميتة أحييناها وأخرجنا منها حباً فمنه يأكلون » . وقوله تعالى : « الذين يتفكرون في خلق السموات والارض ، ربنا ما خلقت هذا باطلاً ، سبحانك فقنا عذاب النار » . واكثر الآيات الواردة في هذا المعنى يوجد فيها النوعان من الدلالة .

فهذه الطريق هي الصراط المستقيم التي دعا الله الناس منها الى معرفة وجوده، ونبههم على ذلك بما جعل في فطرهم من ادراك هذا المعنى . والى هذه الفطر الأولى المغروزة في طباع البشر الاشارة بقوله تعالى : « واذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرّيتهم » ، الى قوله : « قالوا بلى شهدنا » . ولهذا قد يجب على من كان وكده طاعة الله في الايمان به وامتثال ما جاءت به رسله أن يسلك هذه الطريقة ، حتى يكون من العلماء الذين يشهدون لله تعالى بالربوبية مع شهادته لنفسه وشهادة ملائكته له ، كما قال تبارك وتعالى: « شهد الله أنه لا إله إلاّ هو والملائكة وأولو العلم، قائماً بالقسط لا إله إلاّ هو العزيز الحكيم » . ومن الدلالات الموجودات من هاتين الجهتين عليه هو التسبيح المُشار اليه في قوله تبارك وتعالى : « وإن من شيء إلاّ يسبح بحمده، ولكن لا تفقهون تسبيحهم » .

فقد بان من هذه الأدلة على وجود الصانع أنها منحصرة في هذين

الجنسين : دلالة العناية ودلالة الاختراع . وتبين أن هاتين الطريقتين هما بأعيانهما طريقة الخواصّ (وأعني بالخواص العلماء) وطريقة الجمهور . وانما الاختلاف بين المعرفتين في التفصيل، أعني : ان الجمهور يقتصرون من معرفة العناية والاختراع على ما هو مدرك بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحسّ . وأما العلماء فيزيدون عل ما يدرك من هذه الأشياء بالحسّ ، ما يدرك بالبرهان ، أعني من العناية والاختراع ، حتى لقد قال بعض العلماء: إن الذي أدركه العلماء من معرفة اعضاء الانسان والحيوان هو قريب من كذا وكذا آلاف منفعة . واذا كان هذا هكذا ، فهذه الطريقة هي الطريقة الشرعية والطبيعية ، وهي التي جاءت بها الرسل ونزلت بها الكتب. والعلماء ليس يفضلون الجمهور في هذين الاستدلالين ، من قبل الكثرة فقط ، بل ومن قبل التعمق في معرفة الشيء الواحد نفسه . فان مثال الجمهور في النظر الى الموجودات مثالهم في النظر الى المصنوعات التي ليس عندهم علم بصنعتها . فانهم انما يعرفون من أمرها انها مصنوعات فقط وأن لها صانعاً موجوداً . ومثال العلماء في ذلك مثال من نظر الى المصنوعات التي عنده علم ببعض صنعتها وبوجه الحكمة فيها . ولا شك أن من حاله من العلم بالمصنوعات هذه الحال ، هو أعلم بالصانع من جهة ما هو صانع ، من الذي لا يعرف من تلك المصنوعات إلاّ أنها مصنوعة فقط. وأما مثال الدهرية في هذا الذين جحدوا الصانع سبحانه وتعالى ، فمثال من أحسّ مصنوعات فلم يعترف انها مصنوعات، بل ينسب ما رأى فيها من الصفة الى الاتفاق والأمر الذي يحدث من ذاته .

(الكشف عن مناهج الأدلة ، ص ٣٠ — ص ٤٩)

ملحق

سيرة ابن رشد للأنصاري

(حسب رينان ...Renan, Averroès ص ٤٣٧ – ٤٤٧)

(عن مخطوط دارالكتب الأهلية في باريس رقم ٢١٥٦ ق ٧)

...... [(١)] الحركات فكمدت سوق السعايات ، وضُرِبَ عن كلٍّ طالب ومطلوب ، والأعداءُ كانوا لا يسأمون من الانتظار ، وَيَرْقُبون أوقات الضِّرار . فلما كان التلوّم من المنصور بمدينة قرطبة ، وامتدَّ بها أمدُ الإقامة ، وانبسط الناسُ لمجالس المذاكرة ، تجدَّدَتْ للطالبين آمالُهم ، وقَوِيَ تألُّبهم واسترسالهم ، فأَدْلَوْا بتلك الأُلْقِيّات ، وأوضحوا ما ارتقبوا فيه من شنيع السّوآت الماحية لأبي الوليد كثيرًا من الحسنات . فقُرِئَتْ بالمجلس ، وتُدُوولت أغراضُها ومعانيها وقواعدُها ومبانيها . فخرجتْ بما دلَّت عليه أسوأَ مَخْرج .

ورُبّما ذيّلها مكر الطالبين ، فلم يُمْكن عند اجتماع الملأ إلّا المدافعة عن شريعة الإسلام. ثم آثر الخليفةُ فضيلةَ الإبْقاء ، وأغمد السيفَ التماسَ

(١) أول الكلام غير موجود.

جميل الجزاء ، وأَمَرَ طَلَبَةَ مجلسه وفقهاءَ دولته بالحضور بجامع المسلمين ، وتعريف الملأ بأَنه مَرَقَ من الدين ، وأَنه استوجب لَعْنة الضالِّين ، وأُضِيفَ إليه القاضي أَبو عبدالله بن إبراهيم الأُصُولي في هذا الازدحام.

ولُفَّ معه في حريق هذا الملام لأَشياءَ أَيضًا نُقِمَت عليه في مجالس المذاكرة ، وفي كلامه مع توالى الأَيّام . فأُحْضِرَا بالمسجد الجامع الأَعظم بقرطبة ، وتكلم القاضي أَبو عبدالله بن مَرْوَان فأَحسن ، وذكَرَ ما معناه أَن الأَشياءَ لا بُدَّ في كثيرٍ منها أَن تكون لها جهةٌ نافعةٌ وجهةٌ ضارة كالنار وغيرها ، فمتى غَلَبَ النافع على الضارِّ عُمِلَ بحسبه ، ومتى كان الأَمرُ بالضدِّ فبالضدّ.

فابتدر الكلامَ الخطيبُ أَبو عليّ بن حجّاج ، وَعَرَفَ النَّاسَ بما أُمِرَ به من أَنَّهم مَرَقُوا من الدين ، وخالفوا عقائدَ المؤمنين ، فنالهم ما شاءَ الله من الجفاء ، وتفرّقوا على حُكْمِ مَنْ يَعْلَمُ السِّرَّ وأَخْفى ، ثم أُمِرَ أَبو الوليد بسُكْنى الْيُسَانَة لِقَوْلِ من قال إِنَّه يُنْسَبُ في بني إسرائيل ، وإنه لا يُعْرَف له نِسْبَةٌ في قبائل الأَندلس[٢] وعلى ما جَرَى عليهم من الخَطْب ، فما للملوك أَن يأْخذوا إلاَّ بما ظَهَر ، فإِلَيْهما تنتهي البراعة في جميع المعارف ، وكثيرٌ مِمَّن انتفع بتدريسهم وتعليمهم ، وليس في زمانهما مَنْ بكمالهما ولا من نَسَج على منوالهما .

---

(٢) في الهامش : ويُقال أيضًا إن من أسباب نكبته أنه قال في كتابه «الحيوان» : ورأيت الزرافة عند ملك البربر ، وأن ذلك وُجد بخطه ، فأوقف عليه المنصور ، فهمّ بسفك دمه ، فوافق أن كان بالمجلس صديقه أبو عبدالله الأصولي المنكوب بعد معه . فقال : وقد كان جرى في مجلس المنصور منع العمل بالشهادة على الحق ، منعت الشهادة على الحق في الدينار والدرهم ، ويجيزونها في قتل المسلم ، ثم قال : أما الكتب «ورأيت الزرافة عند ملك البرين» ، فاستحسن ذلك في الوقت ، وأسرّها المنصور في نفسه حتى جرى ما جرى.

وتفرّق تلاميذ أبي الوليد أيدي سبا . ويُذْكر أن مِن أسباب نكبته هذه اختصاصه بأبي يحيى أخي المنصور وليّ قرطبة. وأخبر عنه أبو الحسن بن قُطْر أنّه قال : أعظمُ ما طرأ عَلَيّ في النكبة أني دخلت أنا وولدي عبدالله مسجدًا بقرطبة ، وقد حانتْ صلاةُ العصر. فثار لنا بعضُ سِفْلَةِ العامّة فأخرجونا منه. وكَتَبَ عن المنصور في هذه القضية كاتبُه أبو عبدالله بن عيَّاش كتابًا إلى مَرّاكش وغيرها يقول فيما يَخُصُّ حالَها منه : «وقد كان في سالف الدهر قَوْمٌ خاضوا في بحور الأوهام وأقرّ لهم عوامُّهم بشغوف عليهم في الأفهام حيث لا داعِيَ يَدْعُو إلّا الحيُّ القَيّوم ، ولا حاكم يَفْصِل بين المشكوك فيه والمعلوم ، فخلّدوا في العالَم صُحُفًا ما لها من خَلَاق مُسَوّدَةَ المعاني والأوراق بُعْدها من الشريعة بُعْدُ المشْرِقَيْن ومَبَانيها تُبَايِنُ الثَّقَلَيْن ، يوهمون أَنْ العَقْلَ ميزانُها والحقَّ بُرْهانُها ، وهم يَتَشعَّبُون في القضية الواحدة فِرَقًا ، ويَسيرون فيها شواكِلَ وطُرُقًا.

ذلكم بأنَّ اللهَ خَلَقَهُم للنار ، وبعَمَل أهْل النار يَعْمَلون ليَحْملوا أوزارَهم كاملةً يومَ القيامة ومن أوزارِ الذين يُضِلُّونهم بغير علمٍ ألا ساءَ ما يَزِرُون ، ونَشَأَ منهم في هذه السَمْتَمة البيضاءَ شياطينُ إنْسٍ يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون إلّا أنفسهم وما يشعرون ، يوحى بَعْضُهم إلى بعْضٍ زُخرُف القول غرورًا ، ولو شاءَ رَبُّك ما فعَلوه فَذَرْهم ما يَفْترون ، فكانوا عليها أضرَّ من أهل الكتاب وأبعد عن الرجْعَة إلى الله والمآب ، لأَنَّ الكتابيّ يجتهد في ضلالٍ ويَجِدُّ في كلالٍ ، وهؤلاءِ جُهْدهم التعطيل ، وقُصَارهم التمويهُ والتخييل ، دَبَّتْ عقاربُهم في الآفاق بُرْهَةً من الزمان إلى أن أطلعنا اللهُ سبحانه منهم على رِجالٍ كان الدهر قد مَنَى لهم على شِدَّة حروبهم وأغْضَى عنهم سنين على كثرة ذنوبهم ، وما أُمْلِيَ لهم إلّا ليَزْدادوا

إثْمًا ، وما أُمْهِلُوا إلَّا ليأْخذهم اللهُ الذي لا إله إلَّا هو ، وَسِعَ كُلَّ شيءٍ عِلْمًا ، وما زِلْنَا ، وَصَل اللهُ كرامتكم ، نذكِّرهم على مقدار ظَنِّنَا فيهم ونَدْعُوهم على بصيرةٍ إلى ما يُقَدِّبِهم إلى الله سبحانه ويُدْنيهم .

فلما أَراد الله فضيحةَ عَمَايتهم وكَشْفَ غوايتهم وُقِفَ لبعضهم على كتب مسطورة في الضلال . مُوجبةٍ أَخْذَ كتاب صاحبها بالشمال ، ظاهرُها موشَّحٌ بكتاب الله ، وباطنها مُصَرَّحٌ بالإعراض عن الله ، لُبِسَ الإيمانُ منها بالظُّلْم ، وجيء منها بالحرب الزَّبُون في صورة السِّلْم ، مَزَلَّةٌ للأَقْدام ، وَهْمٌ يَدِبُّ في باطن الإسلام . أَسياف أَهل الصليب دُونَها مفلولة ، وأَيديهم عما يَنَالُه هؤلاءُ مغلولة ، فإنهم يوافقون الأُمّة في ظاهرهم وزِيِّهم ولسانهم ، ويخالفونها بباطنهم وغيِّهم وبهتانهم ، فلما وقفنا منهم على ما هو قَذًى في جَفْنِ الدين ونُكْتَةُ سوداءَ في صفحة النور المبين نَبَذْناهم في الله نَبْذَ النُّواة ، وأَقصيناهم حَيْث يُقْصَى السُفَهاءَ من الغُواة . وأَبغضناهم في الله كما أَنَّا نُحِبُّ المؤمنين في الله ، وقُلْنا اللَّهم إن دينك هو الحقُّ اليقين وعبادَك هم الموصوفون بالمتقين ، وهؤلاءِ قد صَدَفوا عن آياتك وعَمِيتْ أَبصارُهم وبصائرهم عن بَيِّناتك ، فباعِدْ أَسفارَهم وأَلحِقْ بهم أَشياعَهم حيث كانوا وأَنصارهم .

ولم يَكُنْ بينهم إلَّا قليلٌ وبين الأَلجام بالسيف في مجال أَلْسنتهم والإيقاظ بحدِّه من غفلتهم وسِنَتِهم ، ولكنهم وَقَفُوا بموقف الخِزْي والهُون ، ثم طردوا عن رحمة الله ، ولو رُدّوا لعادُوا لما نُهُوا عنه وإنهم لكاذبون ، فاحذروا وفَّقَكم اللهُ هذه الشَّرْذَمَةَ على الإيمانَ حَذَرَكم من السُّمُوم السارية في الأَبدان ، ومَنْ عُثِرَ له على كتابٍ من كتبهم فجزاؤه النار التي بها يُعَذَّب أَربابُه وإليها يكون مآل مؤلفه وقارئه مآبه . ومتى عُثر منهم على مُجِدٍّ في

غُلوائه عمَ عن سبيل استقامته واهتدائه فلْيُعَاجِل فيه بالتثقيف والتعريف ، «ولا تَرْكنوا إلى الذين ظلموا فتَمَسَّكم النارُ وما لَكُم من دُونِ الله من أَولياءَ ثم لا تُنْصَرون ، أُولئك الذين حَبِطَتْ أَعمالهم . أُولئك الذين ليس لهم في الآخرة إلَّا النار وحَبِطَ ما صنعوا فيها وباطلٌ ما كانوا يَعْمَلُون» ، والله تعالى يُطَهِّر من دنس الملحدين أَصقاعَكم ، ويَكتُب في صحائف الأَبرار تضامركم على الحق واجتماعكم ، إنَّه مُنْعِمٌ كريم .

وحدثني الشيخ أَبو الحسن الرُّعَيْني رَحِمَه الله قراءةً عليه ومناولةً من يده ونَقَلْته من خَطِّه ، قال : وكان قد اتصل ، يَعْني شيخَه أَبا محمد عبد الكبير ، بابن رشد المتفلسف أَيَّام قَضائه بقرطبة ، وحَظِيَ عنده فاستكتبه واستقضاه . وحدثني رحمه الله ، وقد جرى ذكر هذا المتفلسف وماله من الطَّوامِّ في محادَّة الشريعة ، فقال : إن هذا الذي يُنْسَبُ إليه ما كانَ يظهر عليه ، ولقد كنت أَراه يَخْرُج إلى الصلاة وأَثَر ماءِ الوضوءِ على قدميه ، وما كِدْت آخذ عليه فَلْتةً واحدة ، وهي عُظْمَى الفَلَتاتِ ، وذلك حين شاع في المشرق والأَندلس على أَلْسِنة المنجّمة أَن ريحًا عاتيةً تَهُبُّ في يوم كذا وكذا في المدة تُهْلِك الناس ، واستفاض ذلك حتى اشتدَّ جزع الناس منه واتخذوا الغيران والأَنفاق تحت الأَرض توقِّيًا لهذه الريح .

ولما انتشر الحديث بها وطَبّق البلاد استدعى والي قرطبة إذ ذاك طلبتها وفاوضهم في ذلك ، وفيهم ابن رشد ، وهو القاضي بقرطبة يومئذٍ وابن بُنْدُود . فلما انصرفوا من عند الوالي تكلّم ابن رشد وابن بندود في شأْن هذه الريح من جهة الطبيعة وتأْثيرات الكواكب . قال شيخنا أَبو محمد عبد الكبير وكنتُ حاضرًا فقلتُ له في أَثناءِ المفاوضة : إن صَحَّ أَمْرُ هذه الريح فهي ثانية الريح التي أَهلك الله تعالى بها قومَ عادٍ إذْ لم تُعْلَم ريحٌ بعدها يَعُمُّ

إهلاكها. قال فانبرى لي ابنُ رشد ولم يتمالك أن قال : واللهِ وجود عادٍ ما كان حَقًّا ، فكيف سبب هلاكهم؟ فَسُقِط في أيدي الحاضرين وأكبروا هذه الزَّلَّة التي لا تصدر إلّا عن صريح الكفر والتكذيب لما جاءت به آيات القرآن الذي لا يأْتيه الباطل من بين يديه ولا من خَلْفِه.

وقال ابنُ الزُّبَيْرِ : كان من أهل العلم والتَفَنُّن : وأَخذ الناسُ منه واعتمدوه إلى أن شاع عنه ما كان الغالبَ عليه في علومه من اختيار العلوم القديمة والركون إليها وصَوْب عنانه جملةً نحوها حتى لَخَّصَ كتبَ أَرِسْطو الفلسفية والمنطقية ، واعتمد مذهبه فما يُذْكر عنه ويوجد في كتبه وأَخذَ يُنحِّي على من خالَفَه ورام الجمع بين الشريعة والفلسفة . وحاد عن ما عليه أَهل السنة فترك الناسُ الروايةَ عَنْهُ حتى رأَيْت بَشْرَ اسمه متى وقع للقاضي أَبي محمد بن حَوْط الله إِسنادٌ عنه إِذْ كان قد أَخذ عنه وتكلموا فيه بما هو ظاهرٌ من كتبه ، ومِمّن جاهَدَهُ بالمنافرة والمهاجرة وأَبو عامر يحيى بن أَبي الحسين بن ربيع ونافرة جُملةً ، وعلى ذلك كان ابناه القاضي أَبو القاسم وأَبو الحسين ، ومن الناس مَنْ تَعَامَى عن حاله وتأَوّل مرتكبَه في انتحاله ، واللهُ أَعْلم بما كان يُسِرُّه من أَعماله ، وحَسْبنا هذا القَدْر.

وقد كان امْتُحِنَ على ما نُسِبَ إليه ، وامتحانُه مَشْهورٌ . وقال الحاجُّ أَبو الحسين بن جبير فيه وفي نكبته :

الآن قَدْ أَيْقَنَ ابْنُ رشد ... أَن تواليفه تَوَالف
يا ظالمًا نفسه تَأَمَّلْ ... هَل تَجِدُ اليومَ مَنْ تُوالِف

وله فيه :

لم تَلْزَم الرُّشْدَ يا بْنَ رُشْدٍ ... لَمّا عَلاَ في الزمانِ جَدُّكْ
وكنت في الدين ذا رياءٍ ... ما هكذا كان فيه جَدُّكْ

وله :

الحمـــدُ للهِ على نَصْرِه لِفرْقَــةِ الحقِّ وأشيــاعــه
كان ابن رُشْدٍ في مَدَى غَيِّه قَدْ وَضَعَ الدين بأَوْضاعه
حتى إذا أَوْضَعَ في طُرْقِه تـوالفَــه عنــد إيضاعِــه
فـالحمـد لله على أخـذه وأَخذ من كان من أتباعه

وله فيه :

نَفَذَ القضاءُ بأَخذِ كُلِّ مُرَمِّدٍ مُتَفَلسِفٍ في دينه متزندق
بالمنطق اشتغلوا فقيل حقيقةً إن البلاءَ مُـوكَّلٌ بالمنطق

وله فيه :

خليفــةَ اللهِ أَنت حقًّــا فارْقَ من السَّعْدِ خير مَرْقَا
حَمَيْتُم الـدِّيـنَ من عِدَاه وكـلَّ مَنْ رامَ فيـه فتْقا
أَطلعك الله سِرَّ قَوْمٍ شقُّـوا العَصَا بـالنِّفاق شقًّا
تفلسفوا وادَّعُوا عُلُومًـــا صاحبُهـا فِي المعَاد يَشْقَـا
واحتقروا الشرْعَ وازْدَرَوْه سفـــاهَـــةً منهمُ وحُمْقــا
أَوْسَعْتَهم لَعْنَـــةً وخِزْيـــا وقُلْتَ بُعــدًا لهم وسُحْقـا
فـابْـقَ لِـديـنِ الإلٰهِ كهفا فــإنــه مــا بَقِيتَ يَبْقـا

وله :

خليفةَ اللهِ دُمْ للدين تحرسه مـن العِدَى شَرِّ شَرِّ فِئةْ
فالله يجعل عدلاً من خلايفه مطهرًا دينه في رأْس كل مائةْ

وله :

بَلَغْتَ أَميرَ المؤمنين مَدَى المُنَا لأَنَّك بلَّغْتنـا مـا نُـؤَمِّـلُ
قَصَدْت إلى الإسْلام تُعْلي مَنَارَهُ ومَقْصِدُك الأَسْنَى لَدَى اللهِ يُقْبَلُ

تداركْت دين اللهِ في أَخْذِ فِرْقَةٍ ... بمنْطِقهم كان البَلاءُ المُوَكَّلُ
أَثاروا على الدين الحنيفي فِتْنَةً ... لها نارُ غَيٍّ في العقائد تُشْعَلُ
أَقَمْتَهُمُ الناس يُبْرأُ مِنْهُمُ ... ووجهُ الهُدَى من خِزْيهم يَتَهَلَّلُ
وأَوعَزْتَ في الأَقطار اشْتياقٌ إليهمُ
ولكنْ مَقَامُ الخِزْيِ للنَفْس أَقْتَلُ
وآثَرْت دَرْءَ الحدِّ عَنْهُم بشُبْهَةٍ
لظاهر إِسلامٍ وحُكْمُكَ أَعْدلُ

وله فيه غيرُ ذلك مِمّا يطول إيراده ، ثُمَّ عُفِيَ عنه ، واسْتُدْعِيَ إلى مَرّاكُش فَتُوفِيَ بها لَيْلَةَ الخميسِ التاسعةَ من صَفَرِ خمْسٍ وتسعين وخمسمائة بموافقة عاشر دُجَنْبِر ، ودُفِنَ بجَبّانة باب تاغروت خارجَها ثلاثة أَشهر ، ثم حُمِل إلى قرطبة فَدُفِنَ بها في روضةِ سَلَفِه بمقبرة ابن عبّاس ، ومولده سنة عشرين وخمسمائة .

المراجع والمصادر

١. إبن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، تحقيق موريس بويج، بيروت ١٩٣٨ – ١٩٥٥.
٢. إبن رشد، **تلخيص الخطابة**، تحقيق عبدالرحمن بدوي، القاهرة ١٩٦٠.
٣. إبن رشد، **تلخيص الخطابة**، تحقيق محمد سليم سالم، القاهرة ١٩٦٧.
٤. إبن رشد، **تلخيص السفسطة**، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة ١٩٥٨.
٥. إبن رشد، **تلخيص كتاب البرهان**، حقّقه محمود قاسم وأكمله تشارلس بتروورث وعبدالمجيد هريدي، القاهرة ١٩٨٢.
٦. إبن رشد، **تلخيص كتاب الجدل**، تحقيق محمّد سليم سالم، القاهرة ١٩٨٠.
٧. إبن رشد، **تلخيص كتاب الشعر**، تحقيق عبدالرحمن بدوي، القاهرة ١٩٥٣.
٨. إبن رشد، **تلخيص كتاب الشعر**، تحقيق محمّد سليم سالم، القاهرة ١٩٧١.
٩. إبن رشد، **تلخيص كتاب الشعر**، تحقيق تشارلس بتروورث وعبدالمجيد هريدي، القاهرة ١٩٨٧.
١٠. إبن رشد، **تلخيص كتاب العبارة (أي بار أرميناس)**، حقّقه محمود قاسم وأكمله تشارلس بتروورث وعبدالمجيد هريدي، القاهرة ١٩٨١.
١١. إبن رشد، **تلخيص كتاب القياس**، تحقيق محمود قاسم وتكملة تشارلس بتروورث وعبدالمجيد هريدي، القاهرة ١٩٨٣.
١٢. إبن رشد، **تلخيص كتاب المقولات**، تحقيق موريس بويج، بيروت ١٩٣٢.
١٣. إبن رشد، **تلخيص كتاب المقولات**، تحقيق محمود قاسم، القاهرة ١٩٨٠.
١٤. إبن رشد، **تلخيص كتاب النفس**، تحقيق فؤاد الأهواني، مصر ١٩٥٠. (وفيه رسالة الاتصال بالعقل الفعّال).
١٥. إبن رشد، **تلخيص منطق أرسطو**، تحقيق جيرار جهامي، (ثلاثة مجلّدات)، بيروت ١٩٨٢.
١٦. إبن رشد، **تلخيص ما بعد الطبيعة**، تحقيق عثمان أمين، القاهرة ١٩٥٨.
١٧. إبن رشد، **تهافت التهافت**، بيروت ١٩٣٠.

١٨. إبن رشد، رسائل ابن رشد، وهي :
السماع الطبيعيّ.
السماء والعالم.
الكون والفساد.
الآثار العلويّة.
كتاب النفس.
ما بعد الطبيعة – حيدر آباد ١٩٤٧.
١٩. إبن رشد، فلسفة إبن رشد، (فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال والكشف عن مناهج الأدلّة)، مصر ١٣١٩ هـ.
٢٠. مؤلّفات ابن رشد، للأب جورج قنواتي، الجزائر ١٩٧٨.

21. *Aristotelis opera omnia, cum Averrois Commentariis,* Venice (Reprint Minerva Verlag, Frankfurt, 1962).
22. AVERROIS CORDUBENSIS, *Commentarium Medium in Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias.* Text and transl. by Herbert A. Davidson, Berkeley and Los Angeles, 1969.
23. Charles E. BUTTERWORK, *Three Short Commentaries on Aristotic Topics, Rhetoric and Poetics,* Ed. and trans. Albany: State University of New York Press, 1977.
24. H.A. DAVIDSON, *Averroes' Middle Commentary on Porphyry's Isagoges on Aristotle Categoriae,* Cambridge, Mass., 1969.
25. L. GAUTHIER, *Ibn Rochd (Averroès),* Paris, 1948.
26. R. LERNER, *Averroes on Plato's "Republic",* Ithaca & London, 1974.
27. P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII*e *siècle,* Louvain, 1908-1911.
28. E. RENAN, *Averroès et l'averroïsme,* Paris, 1882.
29. E.I.J. ROSENTHAL, *Averroes' Commentary on Plato's Republic,* Cambridge, 1956.

مراجع المختارات

تعريفات فلسفية	تلخيص ما بعد الطبيعة (المقالة الأولى)
أزلية العالم	كتاب السماء والعالم
اثبات السببية	تهافت التهافت (المسألة السابعة عشرة)
المذاهب في ايجاد العالم	تفسير ما بعد الطبيعة (كتاب اللام)
الاتصال بالعقل الفعال	مقالة هل يتصل بالعقل الهيولاني العقل الفعال (كاملة)
ضرورة الشرائع عند الفلاسفة	تهافت التهافت (المسألة العشرون)
مناهج المتكلمين الجدلية	الكشف عن مناهج الأدلة

فهرس المحتويات

صدر في سلسلة «قادة الفكر»

١. توما الأكويني
٢. إبن رشد ، فيلسوف قرطبة
٣. طاغور ، مسرح وشعر
٤. نيتشه ، نبيّ المتفوّق
٥. غاندي ، رسول اللاعنف
٦. إبن سينا ، حضوره الفكريّ بعد ألف عام
٧. أفلاطون ، سيرته ، آثاره ومذهبه الفلسفيّ
٨. جبران في الميزان

انجزت المطبعة الكاثوليكية في بيروت
طبع هذا الكتاب في الثلاثين
من نيسان ١٩٩٢

٠١٩١٠٨ - ١,٥ - ٩٢/٤/٣٠


دار المشرق
ص.ب ٩٤٦ بيروت . لبنان

التوزيع:
المكتبة الشرقية . ساحة النجمة
ص.ب. ١٩٨٦ - بيروت . لبنان